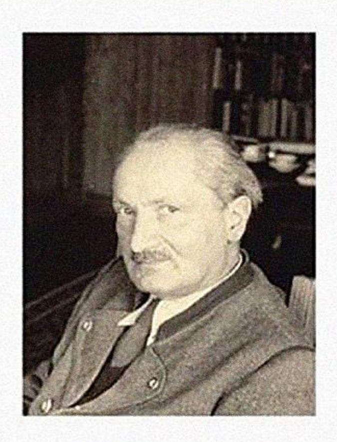


مارتن هايدغر

مدخل إلى الميتافيزيقا

نقله إلى العربية:

د. عماد نبيل



مارتن هايدغر

مدخل إلى الميتافيزيقا

ترجمة: د.عماد نبيل

دار الفارابي

مدخل إلى الميتافيزيقا

الكتاب: مدخل إلى الميتافيزيقا

المؤلف: مارتن هايدغر

المترجم: د. عماد نبيل

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان

ت: ٣٠١٤٦١(٠١) فاكس: ٣٠٧٧٧٥(٠١)

ص.ب: ١١/ ٣١٨١ - الرمز البريدي: ٢١٣٠ ١١٠٧

www.dar-alfarabi.com

e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: كانون الثاني ٢٠١٥

ISBN:978-614-432-152-2

EINFÜHRUNG IN DIE METAPPHYSIK

Von

MARTIN HEIDEGGER

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الألمانية عام ١٩٥٣ في المانيا.

إهداء

إلى زوجتي باولا

لحبّها وصبرها الأصيل.

To my wife Paula,

for her love and patience.

مدخل

إن مجمل تاريخ الفكر والوجود الإنساني، طبقاً إلى الفيلسوف الألماني هايدغر، قد تمت الهيمنة عليه بخاصية فهم الإنسان «السؤال الوجود». فأصل ضياع الفكر الحديث وانحرافه عن مساره الحقيقي يتجذر أصلاً في مسألة «نسيان الوجود». وفي كتاب «مدخل إلى الميتافيزيقا» يقوم هايدغر، بناءً على ذلك، بالبحث والاستقصاء في كلٍّ من معنى «الوجود» وتاريخ فهم الإنسان له من أجل أن يصل إلى تشخيص دقيق لأسباب هذه المشكلة التي تعتبر واحدة من أهم لحظات المنعطفات الكبرى في تاريخ الفكر الغربي.

فلقد أدرك هايدغر بحسه الذكي وبشكلٍ مبكرٍ أن هذا التاريخ، بمجمله، قد تم تدوين وثيقته الفكرية من خلال إبداعات «الفلسفة»، و«الشعر»، وعلاوة على كل ذلك، في بواطن وأسراراللغة التي تقف وراء صناعة مجمل تاريخ الإبداع الإنساني في هذين المجالين. ويقول هايدغر بهذا الصدد: إن «الكلمات واللغة ليست أغطية وأغلفة لهؤلاء الذي يكتبون ويتكلمون، بل من خلال وسطها وسياقها، بالأحرى، تنبثق وتأتي الأشياء أولاً إلى «الوجود»». ويضيف في موضع آخر من هذا الكتاب أن العلاقة المتهافتة والمشوهة مع «الوجود» تمثل السبب الحقيقي والمباشر الذي

يكمن وراء سوء العلاقة العام الذي يربطنا الآن مع اللغة. هذا يوضح لنا بجلاء لماذا تحتل موضوعة مثل موضوعة أصل الكلمات وتقلباتها مساحة واسعة من هذا الكتاب. كما انها، علاوة على ذلك، تشكل جزءاً كبيراً من أسلوب الكتابة الفريد والمميز عند هايدغر وصعوبة ترجمته إلى اللغات الأخرى، ومنها اللغة العربية. وفي العلاقة مع مكانة اللغة عند هايدغر وأهميتها، كان الأخير يستخدم الكلمات بحذر شديد، آخذاً بالحسبان وزن تلك الكلمات وإيحاءاتها الدلالية. هذه المسألة بالطبع تختلف من لغة إلى لغة أخرى.

من البداهة، أن أي فيلسوف، بغض النظر عن جنسيته واللغة التي يتحدث بها، عادة ما يكون ضالعاً بشكلٍ عميقٍ في شأن لغته. والأمر أعلاه ينطبق بالطبع على الفيلسوف هايدغر، ولكن بمعنى خاص جداً جداً. فجنباً إلى جنب مع اللغة الإغريقية تعتبر اللغة الألمانية، من وجهة نظر هايدغر، وخصوصاً في ما يتعلق بإمكانيتها في نقل الأفكار والتعبير عنها، من أكثر اللغات قوة وروحانية بين اللغات الأخرى. ولا نجانب الصواب إذا قلنا إنه لا توجد لغة أخرى تمت قولبتها وتحويرها بذات الدرجة التي تمت بها قولبة وتحوير اللغة الألمانية لتعّبر، على سبيل المثال: عن أفكار الفلسفة المثالية. لكن المترجم أحياناً لا يكف عن توجيه السؤال اللاحق لنفسه: كيف يتسنى لكاتب أو لفيلسوف أن يقول هذه التعابير في لغتي؟ ولكن لحسن الحظ، هنا أيضاً، فإن المنهج الذي يتبعه هايدغر في هذا الكتاب له الكثير من تطبيقاته في اللغة العربية وهذا يعود إلى أن كلاً من اللغتين لهما قدر من القواسم المشتركة. ولكن يظل نظام اللغتين، مع ذلك، مختلفاً بخصوص الكثير من المسائل، على سبيل المثال: إنه لا يجدي كثيراً أن

نسأل كيف لهايدغر أن يقول عبارة (*in-sich-aus-sich-hinausstehen*) باللغة العربية. والمشكلة نفسها تنشأ حينما تقدم الكلمات الألمانية التالية: (*Not*) و(*Fug*)، فإيحاءاتها ومدلولاتها لا يمكن اقتراحها أو التعبير عنها أو ترجمتها باللغة العربية إلا -بالطبع- بشكلٍ تقريبي. في مثل تلك الحالات فإنه يبدو لي على الغالب أن الاختيار يتم ما بين السلاسة والمعنى. لقد كان خياري الرئيسي في هذه الترجمة هو أن أنقل بكل الوسائل المتاحة المعاني التي كان يروم هايدغر التعبير عنها في هذا الكتاب بدقة، وكان كل مايهمني بهذا الخصوص هو دقة العبارة ووضوح الفكرة. وقد اتبع هايدغر نفسه هذه الإستراتاجية وفضل هذا الخيار بالطبع لمدلوليته. إن من أهم مميزات هايدغر كفيلسوف هي قدرته البلاغية في تدوين أفكاره، لكنه مع ذلك لم يتردد أحياناً في أن يكتب بأسلوب معين لا يخلو من الصعوبة الجمة حينما كان يشعر أن المعاني التي يريد نقلها تتطلب منه ذلك. فهو غالباً ما يبدو، في تلك المواضع الصعبة، أنه يتحدث بلغة غريبة حتى عن اللغة الألمانية ذاتها والشيء نفسه ينطبق عليه حينما نحاول أن ننقل كتابته من اللغة الألمانية إلى اللغة العربية، وإن لم يكن دائماً في الأمكنة نفسها.

إن الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب هو، مفهوم «الوجود» «*Sein*» وعلاقته مع كلٍ من الموجودات والوجود هناك -في-العالم «*Dasein*» على وجه الخصوص. والكلمة العربية «الوجود» تبدو مساوياً أو مرادفاً مرضياً لكلمة «*Sein*» في هذا النص. أقول ذلك تقريباً لأن كلمة «*Sein*» الألمانيةِ هي صيغة مصدر بينما كلمة «الوجود» في العربية هي إسم، وهذا من شأنه بالطبع أن يخلق الكثير من التعقيدات والمشكلات في ما يتعلق في التحليل الهايدغري النحوي والإيتمولوجي. أما في ما يتعلق بكلمة

«*seiend*»، فإنها بلا شك صياغة فلسفية هايدغرية صرفة تكاد تكون غريبة تماماً عن لغة الحياة الألمانية اليومية وأي لغة أخرى. وبخصوص وجهة النظر المتعلقة في الأسلوب والمعنى الذي يروم هايدغر طرحه في هذا الكتاب، فإنه يبدو أن من المهم ترجمة كلمة «*seiend*» إلى كلمة «طوال» أو «في كل مكان» في اللغة العربية.

أما بخصوص كلمة «*Dasein*» فإنها تثير إشكالية من نوع خاص. ففي اللغة الألمانية اليومية الدارجة تعني تلك الكلمة «الوجود»، لكن هايدغر يقسم تلك الكلمة إلى مقطعين: المقطع الأول (*Da*) وتعني «هناك»، والمقطع الثاني «*sein*» وتعني «الوجود»، ثم بعد ذلك يعرف المقطعين ككلمة واحدة وهي «الوجود هناك». وقد قمت بترجمتها «الوجود-هناك -في- العالم».

ولا بد من القول إن معظم ترجمات هايدغر للكثير من النصوص الإغريقية الفلسفية إلى اللغة الألمانية التي ترد في هذا النص «مدخل إلى الميتافيزيقا» هي في الواقع تختلف بشكلٍ جذري عن ترجمات اللغات الأخرى للنصوص ذاتها. فأهم ما يميز ترجمة هايدغر لتلك النصوص أنها تقوم في - الأساس - على التحقق والاستقصاء الدقيق في أسس الكلمات والمصطلحات والعبارات الإغريقية وفي المساحة الواسعة لإيحاءاتها ودلالاتها. ولكن، وبما أن تأويلات هايدغر للكلمات والأفكار الإغريقية تختلف تماماً عن التأويلات التقليدية المتداولة، فإنه يصبح من الطبيعي أن تختلف ترجماته عن الترجمات التقليدية. بيد أن ما قمت به هنا هو ليس نقل النصوص الأصلية الإغريقية وترجمتها بل نقلنا وترجمنا بالواقع ترجمات هايدغر الألمانية لهذه النصوص.

وكما يوضح هايدغر في استهلال مقدمة كتابه هذا، فإنه يستخدم ويضع الأقواس المختلفة بكثرة في هذا النص. هذه الأقواس أبقيناها على ما هي عليه ولم نقم بأدنى تغيير يذكر في أماكنها وأشكالها في هذه الترجمة.

ودون ريب، عندما يقوم القارئ بمطالعة أي نص من النصوص الفلسفية التي تعود إلى الفيلسوف الألماني هايدغر سيصطدم لامحالة بصعوبات جمة في ما يتعلق بمسألة فهم واستيعاب المصطلحات والكلمات المشحونة فلسفياً التي يستخدمها في نصوصه الفلسفية وطرائق توظيفها. مع ذلك يجب أن لاتصيبنا الدهشة إذا أكدنا لقرائنا أن الصعوبات والمشكلات ذاتها تواجه أيضاً القراء الألمان (المتخصصين) لهايدغر في نصوصه الأصلية. فميزة هذا الفيلسوف تكمن في القدرة على اشتقاق واستحداث واجتراح وخلق ونحت الكثير من المصطلحات والتعابير الفلسفية من أجل إرساء قواعد مساره الفلسفي بعيداً بالطبع عن مسألة الانجرار اللفظي أو حتى التباهي بأقوال الفلاسفة والشعراء الكبار (بارمنيدس وهيراقليطس، هوميروس وهولدرلين). بالإضافة إلى ذلك، يعمل هذا الفيلسوف كثيراً وبفعالية على استخدام وتداول مصطلحات غير معروفة تماماً وغريبة عن قطاعات المعرفة والوسط والسياقات الفلسفية مانحاً إياها دلالات ومعاني وتأويلات خاصة جداً، كل ذلك من أجل أن يخلق نوعاً من الإستراتيجية المعرفية الجديدة التي تعمل أو تتمثل بانتهاك المواقع التقليدية للتفلسف الغربي الكلاسيكي وزحزحتها وتجاوزها. نضيف إلى ذلك أن طبيعة المسائل التي يتناولها هايدغر وعمقها ومشروطيتها وتركيباتها المتعلقة بالتراث الفلسفي تضفي الكثير من الصعوبة على مسألة فهمها.

لذلك أصبح لزاماً علينا إذن، أن نقدم إلى القارئ العربي ترجمة متروية ومنجزة بعناية لكتاب «مدخل إلى الميتافيزيقا»، ولا سيما أن هذا الكتاب في نصه الألماني ظل لا يفارقني لأكثر من عشر سنوات وبقيت مدمناً طوال تلك الفترة على قراءته والتعاطي معه حتى أصبح من بعد مشروعاً جاهزاً للترجمة إلى العربية. ومنذ ثلاث سنوات وأنا عاكف على هذه الترجمة لم أتوقف عن الاشتغال على النص قطّ إلا في حالة المرض (الصداع المزمن)، وأقوم بمراجعته وأعيد النظر في هذه الفقرة أو تلك مراراً وتكراراً، قبل أن أنقله إلى العربية، وأمنح نفسي المزيد من القراءة والوقت لغرض ترويض كل الصعوبات تلك التي يعرضها البعض من الفقرات في هذا النص، ناهيك عن الجمل والمصطلحات التي تحتاج إلى الصبر والتروي والدراية بخصائص الفلسفة الألمانية.

كان هدفي الرئيسي في هذا العمل أن أبقى بقدرالإمكان وبكل ما بوسعي قريباً من روح النص الهايدغري ومضمونه. كنت حريصاً جداً على اختيار التعابير والمصطلحات والكلمات العربية التي تؤدي وظيفة نقل المصطلح الألماني. علاوة على ذلك، كنت حريصاً جداً أن لا أفرض على اللغة العربية أي تعبير أو مصطلح عنوة وراعيت ما تمتلكه من خصوصيات وإمكانيات حيث لم أقم باشتقاق أو نحت أي مصطلح عربي على منوال المصطلحات الألمانية معتقداً أن هذا الأمر سوف لن يخدم كثيراً في فهم واستيعاب الفلسفة الهايدغرية والإمساك بميزتها، ميزة المعرفة المنفتحة على القلق المعاصر الذي تمتاز به.

ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن هايدغر في نقده للوثيقة أو المدونة التاريخية للفكر الغربي عمل بقوة على استحداث ونحت وإيراد الكثير

من المصطلحات والكلمات من حقلي اللغة الإغريقية أو اللاتينية القديمة من أجل أن يؤكد أسسها وأصولها في اللغة الفلسفية الحاضرة. لهذا السبب تحديداً قمنا بذكر هذه المصطلحات في لغاتها الأصلية وقمنا بترجمتها كي يتسنى للقاريء العربي فهمها واستيعابها. أخيراً، لقد عملت جاهداً وحرصت كل الحرص على أن لاتكون هذه الترجمة «مدخل إلى الميتافيزيقا» مجرد نقل كسول لنصوص الآخرين التي طالما قُرئت ودُرست وعُلق عليها وإنما كانت بمثابة مصطلحٍ ونحت وتصرف في المعاني ومغامرة في التعاطي مع الألفاظ الصعاب ومقارعة الغريب ونحت على غرار هايدغر الجديد المحدث. ولأن الترجمة تفسير فينومنولوجي صرف لمعاني النص وتمفصلاته فإنها لا يمكن أن تكون ترجمة حرفية بأي معنى من المعاني؛ فهي لاتكون أمينة إلا عندما تكون ألفاظها وتعبيراتها ومصطلحاتها نابعة من لغة النص المترجم بما هي، في نهاية المطاف، إنصات الى مايأتي الى وسط اللغة وسياقها. فهي لاتحل محل النص الأصلي بأي حال من الأحوال، إنها لاتكون إلا وسيلة ناجعة للولوج الى لغته الأصلية ووراثة معانيه من الداخل، إنها بعبارة أخرى، تعتق النص الأصلي من طبيعته لتدير غزواته بهذا النظر: إنها تقوم بتحريك أصابعنا بحذر لتبعث روحاً ودلالة جميلة في النص وفي أماكنه السرية. وبحكم صعوبة هذا النص وعسر عبارته وغموض مصطلحاته، ومن أجل أن نقوم بتخريج معاني الكتاب في عباراتها الألمانية بدقة، قمنا بمقارنتها بما اقترحه المترجمون والمؤوّلون والباحثون الإنكليز الذين بالتأكيد يمتلكون باعاً وتجربة طويلة مع النص الهايدغري، الصعب المراس، وعملت جاهداً على نقل تمفصلات هذا النص خصوصاً

في ما يتعلق بمعاني «الوجود»، و«الذات»، و«الموجود»، و«الدزاين» وغيرها من المصطلحات، والتغلب علي قدر كبير من الصعوبات التي يثيرها هذا النص في أماكن عدة بفضل هذا الميل الشبيه أبيقوري للمعرفة والذي لا يترك الطابع الإشكالي للأشياءبسهولة. وقد قمت بذلك من خلال الاعتماد على أعمال عدة مهمة منها على سبيل المثال: الترجمة الإنكليزية لهذا النص«مقدمة الى الميتافيزيقا» للباحث والمترجم رالف مانهايم؛ كتاب «الوجود في العالم» لدريفوس ها؛ نص «الإبستمولوجيا الوجودية» لريتشاردسون ها؛ كتاب(هايدغر) لستايينر جم؛ «كتاب هايدغر وأرسطو: سؤال الوجود» لتيد سادلر؛ كتاب «هايدغر والأصالة» لماهن أوبراين؛ كتاب «هايدغر والوجود والزمان» لستيفن ملهال؛ كتاب «هايدغر والمسيحية» لجون ماكوري؛ وكتاب «هايدغر ومفهوم الحقيقة» لدانيل دالستروم ونصوص ودراسات هايدغرية أخرى كثيرة.

وأخيراً لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى البروفسورة كوينا كريفل مديرة مركز لوكاهي للدراسات اللاهوتية في لندن. والشكر الموصول للأساتذة: أيان ماكنزي، وألكسي دوتمان تلميذ جاك دريدا النجيب، بروفيسور سيد سجاد الرضوي، ودكتور سيد أمجد شاه نقوي وماجد محمد حسن، ودكتور حسن ناظم، وعلي الربيعي، ومحمد الطيار، ودكتور رسول محمد وأفريم فندي لحماستهم الشديدة في ما يخص نقل النصوص الألمانية الفلسفية الأصلية إلى العربية، وعلى الأخص هايدغر. الشكر الجزيل أيضاً إلى العاملين في مكتبة جامعة هانوفر الألمانية وكذلك العاملين في مكتبة جامعة فرايبورغ الذين قدموا لي كل التسهيلات في ما

يتعلق في الاطلاع على كتابات هايدغر، سواء المطبوع منها أو الذي مازال منها مخطوطاً في اللغة الألمانية.

ملاحظة: كل الهوامش المثبتة في أسفل الصفحات هي من عمل المترجم. وهي على قلتها ضرورية من أجل فهم النص، ولكن المترجم هو وحده المسؤول عن مضمونها، وتظهر مذيلة بـ: (ع.ن). أما الهوامش القليلة الأخرى فهي للمؤلف هايدغر.

المقدمة

(١) السؤال الأساسي للميتافيزيقا:
منسى الوجود- السؤال المُتيَّه

إن السؤال الأساسي الذي لامفر منه والمركزي في فلسفة هايدغر يمكن صياغته على النحو التالي: لماذا كان هنالك وجود الموجودات بدلاً من العدم؟ بوضوح لا يساوره الشك، إن هذا السؤال، بالنسبة إلى هايدغر، ليس سؤالاً عادياً. فهو السؤال الأول من حيث المكانة الفلسفية بين الأسئلة الأخرى، على الرغم من أن تلك الأولوية ينبغي أن لا تؤخذ بالمعنى الزماني. يقول هايدغر: إن الناس عادة ما يطرحون على أنفسهم العديد من الأسئلة ذات المضامين الجيدة في سياق عبورهم التاريخي عبر الزمن. فهم يحاولون بجدية أن يتفحصوا العديد من الأشياء الجيدة قبل أن يشرعوا في طرح السؤال اللاحق: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» الكثير من الناس لم يواجهوا هذا السؤال مطلقاً أو لم يفكروا في طرحه على أنفسهم، أي بمعنى لم يسعوا إلى إحداثه، أو إثارته، أو الشعوربحتميته وعدم الفرار منه.

لكن هايدغر، يقيناً، يذكرنا أن كل واحد منا بلاشك قد خطر على باله هذا السؤال مرة واحدة في حياته على الأقل، وربما لأكثر من مرة، واصطدم

بشكلٍ محتمٍ بالقوة الخفية له. فعلى حد تعبيره، إن هذا السؤال يلوح في الأفق فقط في لحظات اليأس العميق، خصوصاً عندما تنحو الأشياء باتجاه فقدان ثقلها، وكل المعنى الذي تحمله يصبح أمراً غامضاً تماماً. إنه حاضر أيضاً في لحظات الابتهاج والمرح الصاخب، حينما تغير الأشياء الموجودة من حولنا أشكالها ومظاهرها وتبدو وكانها تتبدى لنا للوهلة الأولى. فهذا السؤال- على حد تعبير فيلسوفنا-يستحوذ على وعينا ويقف فوقنا في حالة السأم والملل، أوحينما نخرج من حالة اليأس والبهجة، وكل شيء عن وجودنا يبدو يائساً إلى حد أننا لم نعد نهتم كثيراً ما إذا كان أي شيء يكون موجوداً أو غير موجود. في هذا المناخ فحسب، وليس انطلاقاً من مواقع سفسطائية أو في عبثية الحرية الفكرية، يطل السؤال نفسه برأسه «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم» بصيغة وبمرتبة فوق العادة.

ينطلق هايدغر في شرح راهنية هذا السؤال ومدلوليته بالقول: إن أهميته تعود إلى الأسباب الثلاثة الأساسية اللاحقة: (١) إن هذا السؤال هو الأول في مكانته الفلسفية بين الأسئلة الأخرى؛ (٢) ولأنه سؤال عميق جداً يتجاوز بعمقه معظم الأسئلة الفلسفية الأخرى؛ (٣) وأخيراً، إن هذا السؤال أساسي جداً للشروع بعملية التفلسف. بإيجاز، هو السؤال الذي يحتل قمة الهرم، وهو الأكثر عمقاً، والأكثر أصالة.

وبعد أن يقرر هايدغر أسباب راهنية هذا السؤال ومدلوليته في كتاب «مدخل إلى الميتافيزيقا» يعود ليقول: إن هذا السؤال هو السؤال الأكثر اتساعاً من بين كل الأسئلة الأخرى، فهو لا يحدد نفسه بأي شيء خاص مهما كان هذا الشيء، ولهذا السبب فهو يمثل منسى الميتافيزيقا. فهو سؤال يتعامل مع كل الأشياء: ليس فقط مع الأشياء الحاضرة، بمعناها

الواسع، ولكن أيضاً مع الأشياء التي كانت والأشياء التي سوف تكون. ففيما يتعلق بهذا السؤال، يصرح هايدغر، نحن لا نبحث هنا في هذا الأمر أو ذاك، ولكن منذ البداية نبحث في الشيء ككل، أي نستقصي في الوجود بحد ذاته وفي كليته.

وعندما طرح هايدغر، تحديداً، السؤال: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» فإنه يعني بـ «لماذا» هنا، هو على أي أساس من الأسس وبأي معنى من المعاني تم بناء هذا السؤال وإرساء قواعده؟ من أي منبع من المنابع يستمد الشيء وجوده؟ وعلى أي أساس من الأسس يقوَم؟ إن هذا السؤال، المتيه أساساً وبالتالي الذي لم يتم ضبطه في تعددية دلالالته، لا يعنيه أو لا يأبه كثيراً- على حد تعبير هايدغر- لأمر الموجودات أو الأشياء الفردية، أومن أي طبيعة تنشأ هي، أو كيف يتسنى لها أن تتغير، أو لأي غرض يمكن أن يتم استخدامها؟ وما شابه. إن هذا السؤال يهدف بالأحرى إلى تشخيص «الماهو» بوصفه «ما هو». إن مسألة البحث عن الأساس، في هذا السؤال، هي بالأحرى محاولة للوصول إلى الأعماق أو الصميم. وانطلاقاً من المواقع الفلسفية الصرفة، فإن هذا السؤال «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم» لا يبحث عن الأسباب التي هي من النوع نفسه المماثل للموجود بحد ذاته. إنه لا يحرك أي مستوى لكنه يخترق وينفذ إلى الحقول الأساسية <zu-grunde «liegend»> إنه ينفذ في الواقع إلى عمق آخر واحد فيها. فهو، بلاريب، يبتعد عن السطح، عن كل الضحالة والسطحية، إنه يكافح باتجاه الأعماق؛ فهذا السؤال الذي هو أكثر الأسئلة اتساعاً هو في الوقت ذاته أكثرها عمقاً.

وفحوى المحاجّة الفلسفية التي يطرحها هايدغر هنا مؤداها بإيجاز:

إذا أخذنا بعين الاعتبار هذا السؤال، والذي يمثل منسى الميتافيزيقا ولا مفكرها، في إطاره الشامل والمطلق وبترو، أعني، الموجود بحد ذاته في كليته وتماميته، فإنه سوف يترتب علينا عند طرح هذا السؤال أن نحافظ على المسافة التي تفصلنا عن أي موجود خصوصي وفردي. لأننا نقصد بالموجود هنا -يضيف هايدغر- الموجود في كليته وتماميته بدون أي تفصيل خاص. لكن من خلال عملية التساؤل تلك، فإنه مع ذلك يستمر نوع من الموجود المتشخص أو الفردي بالظهور على السطح لكي يخلع ثقلاً أخلاقياً على هذا السؤال، يعني هايدغر بذلك تحديداً، هؤلاء الذين يطرحون هذا السؤال. لكن هذا السؤال، يقيناً، لا يهتم أو يولي عناية كبيرة لأي نوع من أنواع الموجودات الفردية. وفي نطاق روح هذا السؤال، فإن كل الموجودات أمامه متساوية القيمة. فمن خلال هذا السؤال يريدنا هايدغر أن نرى الأمور بعيون غير متحيزة وغير مثقلة بالأحكام المسبقة.

وبناءً على ذلك، إذا كان سؤال: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم» يُؤخذ بمعناه الكامل، فإنه ينبغي علينا أن نتجنب انتقاء أي موجود فردي خاص معين نحدد به هذا السؤال، ومن ضمنها الإنسان. لأنه ما الذي يمكن أن يكون حقاً ذلك الموجود الذي يدعى إنسان مقارنة بالكون أو بسؤال الوجود؟

ويبيّن هايدغر في إشارات قليلة أنه متى ما دخل الموجود ككل في حضرة هذا السؤال أعلاه فإنه تنشأ علاقة مميزة وفريدة ما بينه وبين عملية التساؤل. لأنه ومن خلال عملية التساؤل تلك فإن الموجود ككل، ولأول مرة، ينفتح بحد ذاته على مشهد أساسه الممكن، وأنه ومن خلال عملية التساؤل يحتفظ في الوقت نفسه بكل الأشياء الأخرى المتنوعة مفتوحة

أمامه. وفي العلاقة مع الموجود بحد ذاته في كليته وتماميته فإن تساؤل السؤال- يؤكد هايدغر- هو ليس فقط حدوث أي شيء من الأشياء، كما هو على سبيل المثال: سقوط قطرات المطر. بعبارة أخرى، يمكن القول بوضوح إن سؤال «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم» يواجه أو يجابه الموجود ككل من أجل أن يقتحم ويدخل حصونه على الرغم من أن هذا الأمر الأخير لا يحدث مطلقاً بشكلٍ كاملٍ. ولكن هذا هو بالضبط، طبقاً لهايدغر، السبب الذي يكمن وراء اعتبار عملية التساؤل أمراً وجيهاً ومميزاً. فهذا السؤال يواجه الموجود ككل، ولكنه لا ينفصل عنه. إن محتوى أو مضمون هذا السؤال يتفاعل أو يمتلك بلا ريب ردة فعل تجاه التساؤل نفسه. ووفقاً لذلك، فإن هذا التساؤل ليس فقط أي حادثة أوظهور عابر بل هو بالأحرى حدوث مميز يسميه هايدغر «بالحدث» الهام في نطاق الفلسفة.

هذا السؤال «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم»؟ هو السؤال غير القابل للمقارنة بالمرة مع أي سؤال آخر. إنه يصطدم بعملية البحث بمجملها بواسطة طبيعة ونوعية «اللماذا» التي تخصه وحده. ولأول وهلة فإن سؤال «لماذا اللماذا» يبدو وكأنه تكرار عابث وطائش بشكلٍ لامتناهٍ للصيغة الاستفهامية ذاتها، وكأنه إطالة تفكير فارغة ولامبررة في الكلمات نفسها مرة تلو المرة. نعم، هكذا يبدو هذا السؤال، بشكلٍ لا يدع مجالاً للشك يجيب هايدغر.

ولكن، إذا أردنا أن لا تستحوذ علينا المظاهر السطحية ونُؤخَذ بواسطتها فعلينا لزاماً -يحاجج هايدغر- أن نتأمل بهذا السؤال «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم» بشكلٍ عميقٍ. إن هذا السؤال، مشغل

الميتافيزيقا، يتعلق بوجود الموجود بحد ذاته، يذهب إلى أبعد ويتجاوز مجرد عملية اللعب بالكلمات، شريطة أن نمتلك-يصر هايدغر- النشاط العقلي الكافي من أن نجعل هذا السؤال فعلاً يرتد أو ينقلب إلى «اللماذا» التي تخصه، لأنه سوف لن يفعل هذا من تلقاء ذاته. ومن خلال القيام بتلك المهمة بحذافيرها، نكتشف أن هذا السؤال المميز «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» يمتلك أساسه في عملية الانتقال المفاجىء والذي من خلاله يتوغل المرء بعيداً متأملاً في كل تفاصيل الأحكام المسبقة والضمانات السابقة لحياته، سواء كانت حقيقة أو متخيلة. إن هذا السؤال بالنسبة إلى هايدغر، يطرح فقط في وسط هذا الانتقال المفاجىء. تساؤلنا الآن هنا، يضيف، هو في الحقيقة ليس بعداً عن طبيعة هذا الانتقال المفاجىء ونوعيته، لأن هذا الأمر ينبغي أن يخضع إلى التحول والتغيير؛ إنه مازال يقف متحيراً في وجه الموجود. هنا ربما يكفي القول أن هذا الانتقال المفاجىء في هذا التساؤل يفتح مصادره ومنابعه في وسط الميتافيزيقا، فمع هذا الانتقال المفاجىء فإن السؤال يصل فعلاً إلى أساسه الخاص به. وهايدغر يسمي هذا الانتقال المفاجىء، الذي يفتح مصادره ومنابعه، بالمصدر أو المنبع الأصلي أو الأصل <Ur-sprung>، يسميه بالعثور على أساس الواحد. لأن السؤال «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم» هو في الحقيقة، وهنا يكمن دوره حقاً، يفتح ويفض أساس كل الأسئلة الأصيلة الأخرى وبالتالي من خلال أساس وأصل <Ursprung> تلك الأسئلة، فإن كل ما نلاحظه ونميزه هو أن هذا السؤال هو في الحقيقة السؤال الأكثر أصالة وجوهرية من بين كل الأسئلة الأخرى.

في هذا المعنى أعلاه يقول هايدغر: إن سؤالنا هو سؤال كل الأسئلة

الأصيلة والحقيقية الموثوق بها، وهو يتضمن ويوجد في طيات كل سؤال آخر. لا يوجد أي تساؤل، لا توجد مشكلة علمية واحدة في حقل البحث العلمي يمكن لها أن تكون واضحة تماماً ومعقولة مالم تشتمل على عملية طرح سؤال الأسئلة، أي، سؤال: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم»؟ ويضيف: دعنا نكون واضحين، ففي الإطار التاريخي الذي لا يمكن أن يميز فيه التساؤل كقوة إنسانية أساسية وأصيلة، فإن هذا السؤال يفقد تماماً مكانته.

وينتقد هايدغر أي امرىءٍ يعتبر أن«الإنجيل» يمتلك في صفحاته حق الإجابة على السؤال:«لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم»؟ فطبقاً لرأي المفسرين الكلاسيكيين لهذا الكتاب: كل موجود من الموجودات، أي، ماعدا الله ذاته، هو مخلوق من قبله. إن الله بذاته، الخالق غير المخلوق، هو الوجود، المرء الذي يمتلك مثل هذا النوع من الإيمان يمكن له بطريقة ما وبهامش ضيق أن يشترك في طرح سؤالنا، ولكن، مع ذلك فإنه غير قادر بالفعل أن يطرح مثل هكذا سؤال بدون أن يتوقف تماماً عن أن يكون مؤمناً ويُنعت بالإلحاد ويتحمل كل نتائج وتبعات مثل هكذا خطوة. فهو سوف لن يتحرك إلا ضمن سياق صيغة «كما لو». لكن هايدغر يؤكد أن الإيمان الذي لا يستطيع دوماً أن يكشف نفسه إلى إمكانية اللاإيمان هو ليس إيماناً حقيقياً لكنه يبقى فقط مجرد قناعة فارغة: إن المؤمن الأرثوذكسي يقرر أن يقيد نفسه بالمذهب التقليدي ليس إلا. إن هذا الأمر- من وجهة نظر هايدغر-لا هو بالإيمان ولا هو بالتساؤل، لكنه فقط «لا مبالاة»، إنه سوء فهم أو خطأ سيكولوجي مميت.

إن جواب «الإنجيل» على هذا السؤال، طبقاً لهايدغر، هو باختصار على

النحو التالي: «في البدء خلق الله السموات والأرض». وبعيداً تماماً عن ما إذا كانت تلك الكلمات من «الإنجيل» هي أمر حقيقي أو خاطىء بالنسبة إلى الإيمان، فهي لا يمكن بأي معنى من المعاني أن تزودنا بالجواب الشافي على سؤالنا، لأنها ببساطة- حسب رأي هايدغر- لا يمكن لها بأي شكل من الأشكال أن ترتبط أو تكون على علاقة وثيقة به، بمعنى أنها لا تحدث انطلاقاً منه، بل هي تقع خارجه أو على هامشه. في الواقع، إن تلك الكلمات لا يمكن لها حتى أن تقيم علاقة ما مع سؤالنا. فسؤالنا من وجهة النظر الدينية، يقول هايدغر: هو محض «جنون وغباء».

علاوة على ذلك، فإن الفلسفة هي أمر غير مرغوب فيه من وجهة النظر الدينية. فالفلسفة المسيحية- على سبيل المثال- هي «ميدان دائري وسوء فهم» في هذا الشان. لكن هنالك حالات من التفكير والتساؤل من شأنها أن تعمل على إغناء عالم التجربة المسيحية، أي، الإيمان. وهنا تكمن وظيفة اللاهوت بذاته. ولكن مع مرور السنين الطويلة، يصر هايدغر، توقف الإيمان تماماً عن أن يلعب عظمة المهمة أو الدور الذي يلعبه اللاهوت، وأصبح هناك تصور أن الفلسفة بوسعها أن تزودنا بصيغة لاهوتية متجددة بل حتى أن لها القدرة أن تستبدل وظيفة اللاهوت. ولكن أن تتفلسف، طبقاً لهايدغر، هو أن تسأل السؤال اللاحق: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» حقاً إن طرح مثل هذا السؤال يعني التالي: محاولة جريئة لفهم سر وأحجية السؤال الذي لا يسبر غوره عن طريق الكشف عن ما يستجمع شجاعتنا حقاً لطرح هذا السؤال. إنه محاولة أن ندفع بتساؤلنا بهذا الشان إلى أقصى مدياته. أينما تحدث مثل تلك المحاولة تكون الفلسفة حاضرة وحاضرة بقوة.

وعندما يتحدث هايدغر عن كل التساؤلات والمقاربات الفلسفية الأساسية الأصيلة، يلاحظ أنها كلها في الحقيقة، تساؤلات ومقاربات في غير أوانها، وذلك يرجع إما لأن الفلسفة بطبيعتها دائماً تسبق زمانها، أو لأنها تربط الحاضر بماضيه كما كان شأنها دائماً. إن الفلسفة تبقى دائماً معرفة ليس فقط لا تتكيف مع العصر الراهن، ولكن أيضاً تفرض مقاييسها على عصرها.

وعند حديثه عن الفلسفة يقول: إن الفلسفة هي مهمة في غير أوانها وسابقة لزمانها، ذلك لأنها واحدة من الأشياء القلائل التي لا يعثر المرء على صداها المباشر في الحاضر. فعندما تعثر الفلسفة على صداها المباشر في الحاضر، أوحين تصبح أمراً مألوفاً، فإننا نكون أمام أمرين: إما أن تلك الفلسفة هي فلسفة غير حقيقية أو أنها فلسفة أُسيء تأويلها واستخدامها لأغراض غير أساسية وأصيلة، أي لأغراض سريعة الزوال.

انطلاقاً من هذا المنظور، يؤكد هايدغر، أن الفلسفة لا يمكن تعلمها أو استيعابها بطريقة مباشرة كما هو الأمر في قراءة واستيعاب كتاب وجيز في معناه أو استيعاب مهارات تكنيكية. فالفلسفة لا يمكن أن يتم تطبيقها أو الحكم عليها وفقاً لمعيار منفعتها بالطريقة نفسها أو النمط الذي نحكم به على علم الاقتصاد مثلاً أو على المعارف المهنية الأخرى.

ولكن هايدغر يرجع مع ذلك ليقول: إن ما هو عديم الجدوى أو النفع (بالإشارة إلى الفلسفة) يظل مع ذلك قوة، بل ربما هو القوة الوحيدة الحقيقية. إن ما ليس له صدى مباشراً في مسيرة الحياة اليومية يمكن مع ذلك أن يرتبط بشكلٍ وثيقٍ بعملية التطور التاريخي العميق للأمة، بل يمكن له حتى أن يتوقع خطوات هذا التطور. إن ما هو في غير أوانه أو سابق

والمبالغ بها يمكن لها أن تأخذ شكل الاستخفاف والتقليل من شأن الفلسفة. كما يقال، على سبيل المثال: بما أن الفلسفة لم تستطع إطلاقاً أن تقيم أو تعبد الطريق للثورة فإنه ينبغي علينا أن نرفضها بالجملة ونرمي بها بعيداً. إن الفلسفة لا يمكن لها مطلقاً أن تزودنا بالنشاطات الفعالة وبخلق الفرص والمناهج التي من شأنها أن تحدث التغيير التاريخي؛ لسبب واحد هو أن الفلسفة-برأي هايدغر- تبقى دائماً أمراً من شأن القلة؟ إن الفاعلين القلائل في التاريخ، هم هؤلاء الذين يستهلون طريق التحولات العميقة. فطبقاً لهايدغر، إن الفلسفة تنتشر بشكلٍ غير مباشر في آخر المطاف، عن طريق المسارات الملتوية التي لا يمكن لها مطلقاً أن توضع أو تطرح نفسها سلفاً، ومن خلال بعض المعطيات المستقبلية، بل إنها تغوص أو تحفر وتنحو بعيداً عن المستوى الشائع في التفكير؛ ولكن بحلول ذلك الوقت تكون قد تم نسيانها منذ فترة طويلة كفلسفة أصيلة.

وطبقاً لهايدغر فإن الفلسفة ليست ورقة ميتة في منبتها، إن ما يمكن للفلسفة أن تقوم به هو إرساء المواقع المهمة للحس أو المقصد النقدي وتثبيت وظيفة التفكير التي تنتهك وتحطم الطرق والمسارت المألوفة العادية، وتفتح لنا، بناءً على ذلك، منظورات المعرفة ومشاهدها. وهذه الأخيرة بدروها تعمل على إرساء بُنى المعايير والأعراف والتسلسلات الهرمية للمعرفة والتي فيها ومن خلالها يقوم الناس بإنجاز مهماتهم تاريخياً وثقافياً. ينجزون مهمة المعرفة التي تعمل على فتح آفاق البحث وتحتم طرق كل التحقيقات والاستقصاءات ومنظوراتها، وبذلك تهدد كل القيم الدارجة والمألوفة.

أما سوء التأويل الثاني: فإنه يتضمن تشويه وظيفة الفلسفة. بعبارة أخرى،

حتى وإن كانت الفلسفة ليس بوسعها تزويدنا بالأساس الوطيد للثقافة، فإنها، مع ذلك، تبقى قوة ثقافية، سواء في ما يتعلق بقدرتها على أن تمنحنا نظرة منظومية لما هو كائن، وتزودنا بمخطط نافع بموجبه يمكن لنا أن نعثر على الطريق المراد في وسط العديد من الأشياء الممكنة وحقول الأشياء المتنوعة، أو لأنها تخفف في عملها من عبء مهمة العلوم في عملها عن طريق التفكير بحذر في المقدمات والمفاهيم والمبادىء الأساسية لتلك العلوم. بلاريب، إن الفلسفة يمكن لها أن تعزز وتطور بل وحتى تعمل على الإسراع في إنجاز الجانب العملي والتكنيكي لمهمة الثقافة. فهي الأساس الذي تنطلق منه لحظات المنعطفات الكبرى في التاريخ.

والحق يمكن القول إن من طبيعة الفلسفة الحقيقية أنها لا يمكن لها أن تجعل الأشياء سهلة المنال والفهم بل تجعلها في الواقع دائماً أكثر صعوبة بسبب التأويلات والحيثيات المعقدة جداً التي تطرحها. وإن السبب في هذا لا يكمن أو لا يعود فقط- طبقاً لهايدغر- إلى طبيعة لغتها التي تضرب بعنف طريقة الفهم اليومية المتداولة وتصطدم بها كنمط غريب غير متداول وإنما إلى أسباب أخرى متعددة. في الواقع، إن المهمة الأساسية للفلسفة تكمن في أنها تتحدى وتوجه السؤال للوجود التاريخي هناك- في- العالم، وبالتالي، تتوجه إلى الوجود المجرد المحض والبسيط. إنها محاولة رجوع إلى الأشياء، إلى الموجودات، إلى ثقلها وأهميتها ونفوذها. ولكن السؤال بالنسبة إلى هايدغرهو كيف لنا أن ننجز ذلك؟ إن التحدي وتوجيه السؤال- على حد تعبير هايدغر-يعتبر واحداً من أهم المتطلبات الأساسية لولادة كل عظمة، وحين يتحدث عن العظمة، فهايدغر يشير بشكلٍ أساسي إلى أعمال الأمم وأقدارها. لكن يمكن لنا أن نتحدث عن

القدر التاريخي فقط حينما تسيطر المعرفة الأصلية للأشياء على الإنسان كوجود هناك- في- العالم. وهنا، فإن الفلسفة وحدها هي الأداة القادرة على فتح طرق ومنظورات مثل هذه المعرفة وفضها. فهي قادرة دائماً على موضعة الأشياء داخل السياق الاجتماعي-الثقافي لها.

علاوة على ذلك، يضيف هايدغر: إن أنواع سوء التأويل التي تعاني منها الفلسفة وتأطيراتها التاريخية العمومية على الدوام تم الترويج لها، والأهم من ذلك كله، تعزيزها، عن طريق ناس من أمثالنا، وهو يعني، أساتذة الفلسفة في الجامعات والمدارس. ويضيف: إن من صلب عملنا المعتاد وربما يقال إنه شيء مبرر وحتى نافع نقل ونشر المعرفة اليقينية للفلسفة في الماضي، كجزء من عملية التعليم العام. إن العديد من الناس- على حد تعبير هايدغر- يفترضون أن هذه هي مهمة الفلسفة بحد ذاتها، بينما إن هذا الأمر، في أحسن الأحوال، لا يمثل في الواقع إلا تقنية الفلسفة.

وفي محاولة إصلاح أخطاء هذين النوعين من سوء التأويل يحذر هايدغر من سلطة أكثر الأحكام المتداولة السابقة وحتى الملاحظات المفترضة. إن مثل تلك الأحكام غالباً ما لا يتم تعطيل فعاليتها لأنها تبدو طبيعية جداً. فأنت- على سبيل المثال- تسمع العديد من الملاحظات كالعبارات اللاحقة: «إن الفلسفة تقود إلى اللاشيء»، «لاتستطيع أن تفعل أي شيء نافع مع الفلسفة». من الواضح أنه ليس هنالك أي إنكار لصحة ومتانة هاتين العبارتين، ولاسيما أنهما متداولتان وشائعتان بين العلماء وأساتذة العلم. ويضيف هايدغر :إن أي محاولة لدحض هاتين العبارتين وكيفية انتشار أفكارهما واشتغالها في الأوساط الفلسفية عن طريق إثبات أن الفلسفة يمكن لها «أن تقود إلى شيء ما» سيكون من شأنها فقط أن

تقوي سوء التأويل السائد. فمن الممكن أن يقال: «لا يمكن لك أن تفعل أي شيء مع الفلسفة»، ولكن من الخطأ تماماً، أن نفترض أن هذه هي الكلمة الأخيرة التي يمكن أن تقال بشأن الفلسفة. إن القول إننا لا نستطيع أن نفعل أي شيء مع الفلسفة، هو قول لا يمت إلى الفلسفة بأي صلة، إذ إن الكثير من الصفات تُحمل وتُعزى إلى الفلسفة بغير عدالة وموضوعية وهي ليست كذلك حقيقة في جوهرها.

يقول هايدغر: في البداية لقد طرحنا السؤال: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» وقد دافعنا عن أن حقيقة طرح هذا السؤال تعني بصريح العبارة أن تتفلسف. فحينما نفتح أفق تفكيرنا باتساع على هذا السؤال فإننا نتوقف عن أن نوجد في أي حقل من الحقول المألوفة لنا في الحياة العادية اليومية. فنحن نضع جانباً كل شيء يتعلق باستخدامات نظام الحياة اليومية. إن سؤالنا هذا يذهب بعيداً جداً، بعيداً خلف ما هو مألوف وخلف الأشياء التي تحتل أماكنها بقوة في الحياة اليومية المألوفة. وفي محاولة لتأكيد رأيه يستشهد هايدغر بقول نيتشه: «إن الفيلسوف هو المرء الذي لا يتوقف مطلقاً عن أن يجرب، ويرى، ويسمع، ويشك، ويأمل، ويحلم في ماهية الأشياء غير المألوفة والتي هي فوق العادة».

هذا التساؤل أو السؤال لا يقع أو يوجد على طول الطريق بحيث نصطدم به ذات يوم بشكل غير متوقع. ولا هو أيضاً جزء من الحياة اليومية المألوفة. بعبارة أخرى، لاتوجد متطلبات أو قواعد وأنظمة تفرض علينا أن نكون في حضرته على حد تعبير هايدغر؛ فهو لا يشبع أو يرضي حاجة سريعة ملحة أو مهيمنة وسائدة. وهو «يقع خارج النظام أو غير مرتب مسبقاً». إنه سؤال طوعي واختياري تماماً، قائم بشكلٍ كليٍ وفريد على

سر الحرية وأحجيتها، قائم على أساس ما نسميه الانتقال المفاجيء. ومرة أخرى يستشهد هايدغر بقول نيتشه في هذا الصدد: «الفلسفة..... أن تعيش بشكلٍ طوعي وإرادي وسط الثلوج وقمم الجبال العالية». أن تتفلسف، طبقاً لهايدغر، يعني البحث والاستقصاء غير المألوف وفوق العادي في ما هو غير مألوف وفوق العادة.

ويواصل هايدغر، في العصور المبكرة التي كانت شاهداً على تجلي الفلسفة الغربية وانفضاضها بواسطة الفلاسفة الإغريق، كان سؤال «الوجود» هو أول ما دشن مشروعهم الفلسفي. لقد كانوا يطلقون على الوجود اسم «فيسس» (*physis*)، لأن مصطلح الوجود كان في العادة يترجم عندهم بكلمة «الطبيعة» أو «فيسس». ومن وجهة نظر إيتمولوجية، يقول هايدغر، إن هذا المصطلح مشتق من الترجمة اللاتينية لمصطلح أو كلمة الطبيعة (*natura*) والتي تعني على وجه الدقة «أن يولد» أو «الولادة». ولكن مع هذه الترجمة اللاتينية فإن المعنى الأصيل للكلمة الإغريقية (*physis*) قد تم تشويهه، وبهذا تم تدمير القوة الفلسفية له، للمصطلح أو الكلمة الإغريقية. فهذا الشيء يمكن اعتباره صائباً ليس فقط في ما يتعلق بآلية الترجمة لتلك الكلمة أوالمصطلح ولكن أيضاً في ما يتعلق بآلية الترجمات الرومانية الى اللغة الفلسفية الإغريقية. إن ما حدث فعلاً في هذه الترجمة من الإغريقية إلى اللاتينية هو ليس أمراً عرضياً وبريئاً وغير ضار؛ إنه يؤشرإلى الخطوات الأولى في العملية التي من خلالها نعزل انفسنا ونبعدها عن الماهية الأصيلة للفلسفة الإغريقية. فالترجمة الرومانية تم تبنيها بالفعل بواسطة الديانة المسيحية وعصورها الوسيطة. واستخدامات العصور المسيحية الوسيطة امتدت بتأثيرها من بعد لتشمل حتى حقول الفلسفة الحديثة، التي

كانت تتحرك ضمن آفاق العالم المفهومي للعصور الوسيطة ومنظوراتها، وتعمل على صياغة هذه التمثلات والمصطلحات والتي مازلنا نحاول من خلالها أن نفهم البدايات الحقيقية للفلسفة الغربية. هذه البدايات التي تعتبر- على حد تعبير هايدغر- بالنسبة إلى فلاسفة الحاضر شيئاً قديماً من المفترض تجاوزه وعدم الالتفات إليه بما أنه مضى عليه زمن طويل.

ولكن هايدغر يقول: دعنا الآن نتخطى تلك العملية من التشويه ونحاول جاهدين أن نستعيد لحظات القوة غير الفاسدة أو الخربة إلى اللغة والكلمات؛ لأن الكلمات واللغة هي، بالنسبة إلى هايدغر، في الواقع كما قلنا سابقاً، ليست بمثابة أغطية أو أغلفة بواسطتها يتم حزم الأشياء وتغليفها لتجارة هؤلاء الذين يكتبون ويتحدثون. إنه من خلال منظور وسياق اللغة والكلمات تأتي أول ما تأتي الأشياء إلى الوجود وتكون ما تكون. لهذا السبب، تحديداً، يشير هايدغر إلى أن سوء استخدام اللغة في الأحاديث الفارغة، و الشعارات والعبارات، يحطم علاقتنا الأصلية بالأشياء. بعد ذلك يطرح هايدغر السؤال التالي: «ما الذي تعنيه كلمة أو مصطلح (*physis*)؟» ويجيب على هذا السؤال بالقول: إنها تعني الازدهار الذاتي، الظهور والانبثاق (= تفتح وازدهار الزهرة)، الانفتاح، الانكشاف، إنها تعني ذلك الذي يتجلى في هذا الانكشاف ويحافظ عليه ويبقى ويستمر فيه؛ بإيجاز، إنها حقل الأشياء التي تنبثق وتتمشى ببطءٍ.

إن كلمة أو مصطلح (*physis*) والتي تُفهم كانبثاق وبزوغ ونشوء يمكن لنا ملاحظتها في كل مكان، على سبيل المثال: في ظاهرة شروق الشمس، وفي موجات البحر المتلاطمة، وفي نمو النباتات، ومن خلال مجيء الإنسان والحيوان من الأرحام. ولكن هايدغر يؤكد أن (*physis*)، ذلك الحقل الذين

يرتفع وينشأ هو، في الواقع، ليس مرادفاً لتلك الظواهر قط، تلك التي نعتبرها اليوم كجزء من «الطبيعة». إن هذا الانفتاح أو الانفضاض البارز من الداخل خلف ذاته <in sichaus-sichhinausstehe>. ينبغي أن لا يؤخذ على أنه عملية بين العمليات الأخرى التي نلاحظها في حقل الموجود. فمصطلح (*physis*) كوجود بحد ذاته هو بالأحرى الأمر الذي بمقتضاه تصبح وتكون الموجودات وتبقى أيضاً أمراً يمكن ملاحظته.

وبلاشك، يؤكد هايدغر، أن الإغريق لم يتعلموا ما الذي تعنيه كلمة (*physis*) من خلال الظواهر الطبيعية، ولكن على العكس من ذلك: لقد كان تعلم هذا المصطلح واستيعاب مضامينه بالنسبة إليهم في الحقيقة من خلال التجربة الشعرية والعقلية للوجود والتي من خلالها اكتشفوا ما يجب أن يطلقوا عليه إسم (*physis*). هذا الاكتشاف وحده هو الذي مكنهم، يضيف هايدغر، مرة أخرى، من أن يلقوا نظرة خاطفة على الطبيعة بالمعنى الصارم. وعليه يستنتج هايدغر أن مصطلح أو كلمة (*physis*) يشمل، في الأصل، السموات والأرض، الأحجار والنباتات، الحيوان والإنسان، ويشمل أيضاً التاريخ الإنساني الذي يشمل بدوره أعمال الإنسان والآلهة. إن مصطلح (*physis*) يعني، طبقاً لهايدغر، القوة التي تنبثق والحقل الثابت والمتين الذي يقع تحت سلطتها وسيطرتها. إن قوة الانبثاق والنشوء والتجلي والاستمرار تشمل بدورها «الصيرورة» بالإضافة إلى «الوجود» بالمعنى الصارم. فمصطلح (*physis*) يعني عملية النشوء، انبثاق الأشياء من مكانها الخفي والمستور، حيث المخفي والمستور يكون أول مايتراءى إلى المشهد والنظر.

من جانب آخر، يقول هايدغر: إن الشيء العظيم يبدأ بداية عظيمة،

ويحافظ على ذاته فقط من خلال العودة والتكرار الحر للعظمة التي فيه، وإذا كان عظيماً حقاً ينتهي أيضاً وسط العظمة. وهكذا فإن تلك العظمة ولدت وبدأت مع فلسفة الإغريق بطرح سؤال الوجود. وهذه الفلسفة أيضاً انتهت وأسدل الستار عليها حسب رأي هايدغر وسط أجواء العظمة مع أرسطو بنسيان سؤال الوجود. فقط السذج يتخيلون أن العظيم ينبغي أن يبقى عظيماً إلى الأبد، ويحاولون أن يماثلوا هذا البقاء مع الأبدية.

ويضيف: لقد كان الإغريق ينادون الموجود ككل بمصطلح (*physis*). ولكن ومع مرور الزمن تم تضييق دلالات هذا المصطلح، على الرغم من أن المعنى الأصيل له لم يتلاش أو يختفِ من حقول التجربة في المعرفة وتوجهات الفلسفة الإغريقية. إن معرفة معناه الأصيل تظل أمراً حياً في كتابات الفيلسوف أرسطو، حينما يتحدث الأخير عن أسس «الموجود بحد ذاته».

ويشير هايدغر إلى أن هذا التحديد لمعنى الطبيعة لا يحدث بالطريقة التي نتخيلها اليوم. فنحن، على سبيل المثال: نعارض ونقابل الشيء الروحي، مع «الطبيعي». ولكن بالنسبة إلى الإغريق هذا التعارض الذي ذكرناه الآن يخص ويعود بمجمله إلى الطبيعة، حيث ظلت هذه الأخيرة واستمرت تحتوي على هذا المعنى حتى بعد أرسطو. ولكن الإغريق، في الواقع، يعارضون مفهوم الطبيعة مع مايسمونها بالأطروحة (*thesis*) أو الفريضة، يعارضونه مع الأمر والقرار الرسمي مع القانون (*nomos*) مع الحكم والقاعدة والعادة بمعنى روح الشعب (*ethos*). وهذا المصطلح الأخير، مع ذلك، لا يعني فقط المعيار والنماذج والمبادىء وقواعد السلوك والسنن ولكن أيضاً، العادات والتقاليد والأعراف القائمة على

الإلزامات والتراثات المقبولة والمشهورة بشكلٍ حرٍ وبدون أي نوع من أنواع الإلزام؛ إنه ذلك المعنى المتعلق بالسلوك والمواقف الحرة؛ ذلك **الذي يهتم بتشكيل الإنسان التاريخي وصياغة وجوده.**

إن معنى كلمة الطبيعة (*physis*) تم تحديده بطريقة أبعد بواسطة مقابلته مع مصطلح (*technē*)، والذي لا يعني الفن ولا يعني التكنولوجيا ولكنه يعني تحديداً المعرفة، القدرة على التنظيم والتخطيط بحرية، القدرة على السيطرة والسيادة على المؤسسات والعادات. **فمصطلح (*technē*) يعني-على حد تعبير هايدغر- الخلق والإبداع، يعني عملية البناء بمعنى الإنتاج المدروس والمتأني والموزون. إن ما هو طبيعي أو فيزيائي تمت مقابلته ومعارضته مع ما هو تاريخي، الحقل الذي كان يعني أنه جزء مهم** من المفهوم الواسع الأصيل للطبيعة (*physis*). ولكن هذا الأمر لا يحمل بأي معنى من المعاني، طبقاً لهايدغر، التأويل الطبيعي للتاريخ. إن ماهية وجوهر (الوجود بحد ذاته) تتحدد على أنه شيء ينبثق ويتجلى ويتمظهر وينفتح ويتبدى ويبقى ثابتاً ومتواصلاً. إنه الأمر الذي تتم تجربته بشكلٍ أساسيٍ وأولي عن طريق ما يفرض ذاته بصيغة مباشرة على انتباهنا، وهذا بالضبط كان في ما بعد المعنى الضيق للطبيعة: (*ta physei onta,ta physika*).

علاوة على ذلك، يعبّر عن عبارة «وراء الشيء» في اللغة الإغريقية بكلمة «ميتا» (*meta*). إن البحث الفلسفي في حقل الوجود بحد ذاته يمثل في الواقع مبحث الميتافيزيقا بأكثر المعاني صرامة (*meta ta physics*)؛ إن هذا النوع من البحث يذهب إلى ماوراء الموجود، إنه بدقة أكثر ما يسمى بالمصطلح الفلسفي بالميتافيزيقا. طبقاً لذلك فإن السؤال الذي

أعطاه هايدغر مسبقاً المكانة الأولى، أعني، «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم»؟ يعتبر السؤال الأساسي لمبحث الميتافيزيقا. فهي تمثل بحق لهايدغر ولسؤاله العمود الفقري والنقطة الحيوية وجوهر كل الفلسفة وصميمها.

إن التأويل الحالي «لسؤال الوجود»، في نص «مدخل الى الميتافيزيقا»، يدل، من زاوية النظر الهايدغرية، على البحث في الموجود بحد ذاته (الميتافيزيقا). ولكن من وجهة نظر كتاب «الوجود والزمان»، فإن «سؤال الوجود» يعني البحث والتحقيق والاستقصاء في سؤال الوجود بحد ذاته. إن دلالة هذا العنوان (مدخل إلى الميتافيزيقا) هي أيضاً تعتبر الدلالة المناسبة من وجهة نظر الموضوع وعلم اللسانيات. لأن «سؤال الوجود»، بمعنى السؤال الميتافيزيقي في ما يتعلق بالموجود بحد ذاته، لا يبحث في الوجود موضوعياً (أي ما يتعلق بجذر الكلمة). وفي هذه الطريقة من التفكير، فإن الوجود سوف يبقى أمراً «منسياً».

و يواصل هايدغر القول إن الميتافيزيقا تبحث وتستقصي عن وجود الموجود، ولذلك من غير المنطقي أن نعزو مسألة نسيان الوجود إلى الميتافيزيقا. ولكن إذا تأملنا في «سؤال الوجود»، بمعنى البحث والاستقصاء في سؤال الوجود بحد ذاته، يصبح، من الواضح لأي امرئ أن الوجود بحد ذاته بدقة هو أمر مخفي ومختبئ عن الميتافيزيقا ويبقى منسياً؛ وإن نسيان الوجود هو أمر غير معروف تماماً بالنسبة إلى العديد من الفلاسفة، ولكنه يظل يمثل زخماً دائماً بالنسبة إلى عملية التساؤل الفلسفي.

النقطة الأساسية لهذا الكتاب- يؤكد هايدغر- هي البحث والاستقصاء،

تحديداً، في عملية «كشف وافتضاض الوجود». فعملية «كشف وافتضاض الوجود» تعني تحرير وإطلاق وفتح الوجود المنسي المغلق والمختبئ. وإنه من خلال سياق هذا التساؤل يتم إلقاء الضوء أولاً على ماهية الميتافيزيقا وجوهرها والتي هي حتى الآن أيضاً مختبئة.

إن كتاب «مدخل إلى الميتافيزيقا» يعني: أنه مدخل أو مقدمة لطرح السؤال الأساسي لسؤال الوجود. ولكن الأسئلة، وبالخصوص الأسئلة الأساسية الكبرى، لا توجد كما هو الحال في وجود الأشياء الأخرى مثل الحجر والماء. إن تلك الأسئلة- على حد تعبير هايدغر- لا يمكن لها أن توجد مسبقاً أو مصنوعة مسبقاً كوجود الأحذية والملابس والكتب مثلاً. فهذه الأسئلة موجودة، بمعنى أنها موجودة فقط حينما يتم طرحها فعلاً على بساط البحث. ويضيف: إن ما هو مهم حقاً في طرح الأسئلة الأساسية هو عدم التساؤل عما هو ملقى ومطروح وواقف وموجود أمامنا في مكان ما. لا، إن هذا الطريق الذي يؤدي إلى السؤال ينبغي أن يقوم بإيقاظ وخلق حالة التساؤل أولاً. إن القيادة في السؤال نفسها تعني مقدماً وسلفاً التساؤل، إنها تعني التساؤل التمهيدي المهم. إنها تقود إلى الطبيعة الحقيقية للموجودات هناك حيث لا يمكن أن يوجد أي شيء خلفها.

«لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» هذا هو حقاً السؤال. لكن هايدغر يدرك أن عرض الجملة الاستفهامية حتى وإن كان في صيغة نبرة التساؤل، هو في الحقيقة ليس سؤالاً بعد. إن تكرار الجملة الاستفهامية عدة مرات في تعاقب لا يعني بالضرورة إطلاقاً بعث الحياة في السؤال؛ بل الأصح على العكس من ذلك، إن تكرار هذه الجملة عدة مرات ربما يجعل السؤال أمراً مملاً جداً.

ولكن حتى وإن افترضنا أن الجملة الاستفهامية كانت لا هي بالسؤال ولا هي بالتساؤل، فإنه ينبغي أن تؤخذ على أنها فقط صيغة لغوية من صيغ التواصل، على الرغم من أن الجملة الاستفهامية- على سبيل المثال- كانت مجرد محاولة عرض حول «السؤال».

حينما يطرح هايدغر السؤال: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» فإن الغرض الذي يكمن خلف تساؤله هو ليس إيصال حقيقة أن عملية التساؤل الآن تشتغل على تفكيره. إن الجملة الاستفهامية المنطوقة- طبقاً لهايدغر- يمكن لها بالطبع أن تؤول بهذه الطريقة، ولكن هذا يعني بالضبط أن صوت حالة التساؤل لن يكون مسموعاً. وفي هذه الحالة، فإنك كقارئ سوف لن تشترك معه في عملية التساؤل، ولا حتى في طرح السؤال على نفسك. ليس هنالك أي إشارة من الإشارات أو حالة ذهنية أو مزاج مستيقظٍ حقاً بخصوص طرح السؤال. إن مثل تلك الحالة الذهنية أعلاه تتكون من خلال حالة الاستعداد للمعرفة. إن هذا الاستعداد ليس تمنياً أو سعياً إلى أمر ما فحسب. إن هؤلاء الذين يتمنون أو يتوقون إلى أن يعرفوا يبدو أنهم أيضاً في الوقت ذاته لهم رغبة حقيقية في طرح هذا السؤال؛ لكن مشكلتهم، يقول هايدغر، إنهم لا يذهبون أبعد من عملية طرح السؤال؛ إنهم يتوقفون بالضبط حينما يبدأ السؤال حقاً. إن إثارة السؤال معناه إرادة المعرفة. فالمرء الذي يريد أن يعرف، هو الشخص الذي يضع مجمل وجوده في تلك الإرادة. أن تريد هو أن ترغب في أن تكون الأمور محلولة ومكشوفة لك. إن ماهية وجوهر الإرادة والاستعداد ترجع هنا إلى العزم والتصميم <Ent-schlossenheit, unclosedness> أي الانفتاح والتجلي والتبدي. ولكن ماهية الحل وجوهره تكمن في الانفتاح والانفضاض،

بإخراج وإظهار ما هو مغطى <Ent-borgenheit> للوجود الإنساني الذي يقطن هناك في العالم، من خلال إيضاح الوجود وليس من أجل تخزين الطاقة «للفعل».

ولكن أن تعرف- طبقاً لهايدغر- يعني: أن تكون قادراً على الوقوف وسط الحقيقة. فالحقيقة هي، في الواقع، تجلي الموجود وانبثاقه. أن تعرف هو أن تمتلك القابلية والقدرة على أن تقف <stehen> وسط عملية تجلي الموجود وانبثاقه، أن تبقيه وتثبته <bestehen>. يقول هايدغر: إن عملية جمع المعلومات فقط، مهما تكن وفيرة وغزيرة، هي ليست طريقة للمعرفة. حتى وإن كانت المناهج الدراسية ومتطلبات الامتحانات تركز هذه المعلومات والمعارف وتحشدها بطريقة تجعل منها ذات أهمية عملية كبيرة، فإنها مع ذلك، تظل تلك المعلومات لا ترقى إلى مرتبة المعرفة. حتى وإن كانت هذه المعلومات قد تم تشذيبها لتصبح واحدة من أهم الحاجات التي لاغنى عنها، أي تصبح «قريبة جداً من متطلبات الحياة»، فإن حيازتها وامتلاكها لا يعد معرفة بالمرة. المرء الذي يمتلك مثل تلك المعلومات وقد تعلم أيضاً القليل من الحيل العملية، سوف يظل مرتبكاً ومحتاراً في حضرة الواقع الحقيقي، لأنه لا يمتلك المعرفة، لأنه أن تعرف حقاً تعني أن تكون قادراً على أن تتعلم.

ويلاحظ هايدغر أن القدرة على التعلم تفترض مسبقاً القدرة على البحث والاستقصاء. وإن البحث والاستقصاء، في مجال المعرفة، هو إرادة المعرفة. بعبارة أخرى، إن الحل أو القرار هو أن تكون قادراً فعلاً على الوقوف وسط تفتح الموجود وتجلّيه. وبما أننا ككائنات عقلانية منشغلون في طرح السؤال، ذلك الذي يحتل القمة في تسلسل الأسئلة،

فإنه من الواضح أن «الإرادة» بالإضافة إلى «المعرفة» هما أمران مهمان ومن نوع وطبيعة خاصة جداً. إن التساؤل- والذي في الواقع يبدو تردد صداه واضحاً في الجملة الاستفهامية في هذا السؤال ولكن يظل مغلقاً من وجهة نظر هايدغر- يظل ملتفاً ومنطوياً بالكلمات، لكنه مع ذلك يبقى مكشوفاً. إن موقف التساؤل ينبغي أن يوضح ويؤمن نفسه في هذه العملية، ينبغي له أن يتماسك ويعزز وجوده عن طريق التوجيه والمران.

ويضيف: إن مهمتنا المركزية اللاحقة تكمن تحديداً في تطوير السؤال المهم «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟»، لكن السؤال المهم الآخر الذي ربما يطرح هو في أي اتجاه من الاتجاهات وبأي معنى من المعاني يمكن أن يطرح هذا السؤال؟ أولاً وقبل كل شيء، إن هذا السؤال بمكن الوصول إليه وهو منفتح في الجملة الاستفهامية، تلك التي تعطينا نوعاً من أنواع الاقتراب والدنو إليه. دعنا نتأمل- يقول هايدغر- بحذر في شأن «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» إن هذا الجملة تمتلك ميزة التوقف والانقطاع كالتوقف الموجود عند منتصف البيت الشعري «لماذا توجد الموجودات»، مع استحضار هذه الكلمات يتم بالواقع طرح السؤال حقاً، فصيغة هذا السؤال تتضمن: (١) إشارة محددة إلى موضع التساؤل (إشارة محددة إلى موضع التساؤل)؛ (٢) إن الإشارة تبين لنا عن ماذا يبحث هذا السؤال بدقة، وما هو الأمر الذي يتم طرح السؤال حوله. إن ما يبحث عنه هذا السؤال، يصرح هايدغر، هو «وجود الموجود». «لماذا توجد الموجودات؟» والإضافة «بدلاً من العدم» يتم سحبها-طبقاً لهايدغر-ليس فقط لأننا نسعى جاهدين من أجل الحصول على صيغة صارمة للسؤال، ولكن أيضاً لأن هذا المقطع أو الإضافة «بدلاً

من العدم» لا يخبرنا أو يقول أي شيء. لأنه ما الجدوى من الاستمرار في طرح السؤال عن موضوع العدم؟ إن العدم ببساطة هو العدم. وفوق كل ذلك، عند الحديث عن العدم أو اللاشيء، فإننا لانقوم بأي خطوة نحو الأمام من أجل معرفة حقيقية للموجود.

لقد كان هايدغر في الواقع يشعر في البداية أن المرء الذي يتحدث عن «العدم» لا يعرف في الواقع بالضبط ماذا يفعل. فهو حين يتحدث عن العدم يجعل منه أو يحوله إلى شيء ما موجود. ففي نقاشه لهذا الأمر هو، في الواقع، يتحدث بالضد من الموضوع الذي كان يبغي أو يريد التحدث عنه. إنه بالأحرى يناقض نفسه، لكن مشكلة الخطاب الذي يناقض نفسه هو أنه ينتهك ويسير بالضد من القواعد الأساسية للخطاب السليم (*logos*)، يسير بالضد من «المنطق». إن الحديث عن العدم هو أمر غير منطقي تماماً. والمرء الذي يتحدث ويفكر بطريقة غير منطقية أو لاعقلانية هو شخص لا يتمتع مطلقاً بذهنية علمية. لكن المرء الذي يذهب بعيداً في التحدث عن موضوع العدم في حقل الفلسفة، المكان الشرعي لوجود المنطق، سيعرض نفسه-يقول هايدغر-على الأخص إلى تهمة الانتهاك والإساءة للقواعد الأساسية للتفكير ككل. مثل هكذا حديث عن العدم يتألف تماماً من قضايا وافتراضات ليست ذات معنى أو مدلول. فالحديث عن العدم هو ليس فقط أمراً رافضاً وطارداً للتفكير، ولكنه أيضاً يقوض كل أسس الثقافة والإيمان. إن من يستخف ويتجاهل القوانين الأساسية للتفكير ويحطم الإيمان فإنه يحاول بهذا أن يبني حصون العدمية الصرفة. وعلى أساس هذه الاعتبارات، علينا أن نكون جادين في طرح جملتنا الاستفهامية، وأن نشطب الكلمات غير الضرورية اللاحقة «بدلاً من

العدم»، وأن نحدد الجملة بالصيغة البسيطة والصارمة اللاحقة «لماذا كان وجود الموجودات».

لهذا لن يكون هناك أي اعتراض-يؤكد هايدغر-إذا أعدنا صياغة سؤالنا، كلياً، فإذا طرحنا هذا السؤال في صيغته الجديدة، فإننا سنكون أحراراً نوعاً ما بقدر ما قد يبدو لنا حتى هذه اللحظة. ولكن في محاولة طرحنا لهذا السؤال نحن نقف حقاً في وسط التراث الفلسفي الطويل. لأن الفلسفة وببساطة كانت دائماً، ومنذ الأزمنة السحيقة، تثير السؤال عن أساس الشيء الموجود وأصله. إنه ومن خلال سياق هذا السؤال يبدأ ويستهل البحث عمله وبه وحده سوف يختتم قراءته، على شرط-يصر هايدغر-أن يختتم هذا الجهد الفكري في أجواء من العظمة وليس في حالة من حالات التراجع والانحدار الواهن والعاجز. منذ ذلك الحين، بدأ السؤال عن الموجود طريقه، بينما السؤال عن اللاموجود، عن العدم، كان يسير معه، مع ذلك، جنباً إلى جنب. في الواقع، إن السؤال حول العدم كان يُطرح في الاتساع نفسه والعمق والأصالة التي كان يطرح بها السؤال عن الموجود. النمط والسياق الذي كان يطرح به السؤال عن العدم يعتبر بمثابة المقياس والسمة المميزة لعملية طرح السؤال حول الموجود.

بناء على ذلك، يستنتج هايدغر: إذا أخذنا هذا الأمر أعلاه بعين الاعتبار، فإن الجملة الاستفهامية التي قيلت في البدء «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» يبدو أنها تعبّر بدقة عن السؤال حول الموجود بشكل كافٍ أكثر بكثير من كونها صيغة مختصرة. وإنه ليس رخاوة الكلام أو الإسهاب هما اللذان يقوداننا إلى ذكر موضوع العدم، بل ولا حتى ابتكاراتنا، كلا، إن

الذي يقودنا حقاً إلى ذكر هذا الموضوع-على حد تعبير هايدغر-هو فقط الملاحظة الصارمة للتراث الأصلي المتعلق بمعنى السؤال الأساسي.

ولكن بلاريب أن موضوع الحديث عن العدم يظل أمراً، بشكلٍ عام، طارداً ورافضاً للتفكير وحتى يمثل حالة من حالات إضعاف خاص للروح المعنوية. مع ذلك يتساءل هايدغر: ماذا إذا كان كل من اهتمامنا بالقواعد الأساسية للتفكير ومخاوفنا من العدمية، واللذين كلاهما يبدوان أنهما ينصحاننا ويشوران علينا بقوة للابتعاد عن الحديث عن العدم، يقومان على مغالطة وسوء فهم كبيرين؟ وهذا، في الواقع، هو الحال. نعم، صحيح أن سوء الفهم أو تلك المغالطة لا تبدو أمراً عرضياً. إنها تضرب بجذورها عميقاً في تاريخ سنين طويلة من الإخفاق في فهم هذا السؤال حول الموجود. وهذا الإخفاق في الفهم ينشأ بشكلٍ متزايد-طبقاً لهايدغر-ويشدة من حالة «نسيان الوجود».

من الصواب تماماً القول إننا لانستطيع بأي شكل من الأشكال أو بأي معنى من المعاني أن نتحدث عن العدم، كما لو أنه شيء مماثل إلى المطر المتساقط في الخارج أو الجبال الشامخة هناك أو أي موضوع كان. مبدئياً، إن موضوع العدم يبقى لا يمكن الوصول إليه أو يتعذر بلوغه من قبل العلم. فالمرء الذي يرغب أن يتحدث بصدق عن العدم ينبغي أن يكون بالضرورة شخصاً غير علمي. ولكن هذا الأمر يعبّر بوضوح عن سوء الحظ مادام الأمر يفترض أن طريقة التفكير العلمي فقط هي الطريقة الأصيلة والدقيقة والصارمة الوحيدة للتفكير، وأنها وحدها القادرة على بلوغ حقيقة الأشياء، والتي ينبغي أن تُتبع كمقياس دقيق في عملية التفكير الفلسفي.

وفي أولوية وأسبقية الفكر الفلسفي على العلمي، يقول هايدغر:

إن كل الأفكار العلمية بلا استثناء هي فقط مشتقة من التفكير الفلسفي، حيث تمضي قدماً من بعد لتتجمد في صيغها العلمية. فالفلسفة لم تنبثق مطلقاً من العلم. لا، إن الفلسفة، بالأحرى-يصر هايدغر-تسبق العلم في المرتبة، وليس فقط «منطقياً» في التصنيف الذي يمثل نظام العلوم. والفلسفة تقف بشكلٍ مختلف ٍ تماماً عن العلم من حيث حقل البحث ونظام المقاربة للتعاطي مع الأشياء. فقط الشعر-طبقاً لهايدغر-يقف على المسافة والمرتبة نفسيهما اللتين تقف عليهما الفلسفة وتمفصلات تفكيرها من الأشياء، على الرغم من حقيقة أن الشعر والتفكير الفلسفي هما أمران مختلفان تماماً. أن تتحدث عن العدم سوف يظل دائماً وأبداً أمراً لا معقولاً بالنسبة إلى العلم. ولكن بصرف النظر عن الفيلسوف، فإن الشاعر يستطيع أن يفعل هذا ليس بسبب أن الحس العام السليم يفترض أن الشعر يعمل بدون قواعد صارمة، ولكن بسبب أن روح الشعر الأصيلة والعظيمة هي بشكلٍ أساسي أسمى من تلك الروح السائدة والمهيمنة في كل حقول العلم. وبمقتضى هذا التفوق والسمو، فإن الشاعر دائماً يتحدث كما لو أن الموجود يتم التعبير عنه ويستدعى ويناشد لأول مرة. فطبقاً لهايدغر، إن الشعر، وبشكلٍ مماثلٍ لمساحة تفكير الفيلسوف، يمتلك دائماً عالماً كبيراً واسعاً، فضاء ينفتح على فضاء آخر، إنه ذلك الأمر الذي يؤكد حضوره في كل شيء، في الشجرة، في الجبل، في البيت، في بكاء الطيور، إنه طريقة فريدة تفقد كل أساليب عدم الاكتراث واللامبالاة والمألوفية.

وهنا، فإن الحديث الأصيل الحقيقي الموثوق به عن موضوع العدم يظل دائماً حديثاً استثنائياً ورائعاً. وليس هو حديثاً بسيطاً أو مبتذلاً. وهو أيضاً لا ينحل كمعدن إذا وضع في حامض رخيص من حوامض التفكير

المنطقي. ونتيجة لذلك، يقول هايدغر: إن الخطاب الصحيح عن العدم لا يمكن أن يكون خطاباً مباشراً مماثلاً ومشابهاً لعميلة وصف صورة ما على سبيل المثال. لقد لاحظنا أن هنالك أمراً مثيراً للاهتمام جداً، يشير هايدغر، عن موضوع العدم. إذن، دعنا نعود مرة أخرى إلى جملتنا الاستفهامية؛ دعنا نطرحها من خلال ذلك، ونرى ما إذا كانت عبارة «بدلاً من العدم» هي مجرد ملحق أوعبارة عديمة المعنى أو ما إذا كانت لا تمتلك أي معنى يذكر، حتى داخل عرضنا المؤقت المشروط لهذا السؤال.

دعنا نبدأ- يقول هايدغر- بطرح صيغة مختصرة لهذا السؤال: «لماذا كان وجود الموجودات؟»، بمعنى حينما نتبع تلك الطريقة في البحث والاستقصاء، فإننا نبدأ من الموجود، أعني، الموجود الكائن. إنه ببساطة معطى لنا، يواجهنا ويصطدم بنا؛ ووفقاً لذلك سيتم العثور عليه ونلمس حضوره في أي وقت كان، وهو، في حقل معين، معروف لنا جيداً. هذا الموجود، والذي ننطلق من قواعده، هو بالمباشر تساؤل عن أساسه. إن التساؤل يتقدم ويخطو بشكلٍ مباشرٍ نحو الأساس.

ولكن إذا طرحنا السؤال: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم»؟ فإن هذه الإضافة- يعلن هايدغر- سوف تمنع تساؤلنا من البداية ومباشرة مع الحضور الذي يتمتع به الموجود المعطى بلاجدال، والذي بالكاد بدأ للتو، تمنع هذا الموجود من الاستمرار مع موجود متوقع آخر كأساس. فبدلاً من هذا الموجود، والذي من خلاله تقوم قواعد كل عملية التساؤل، يقوم التساؤل عن إمكانية العدم. وبهذه الطريقة فإن الـ «لماذا» سوف تتبنى لامحالة إستراتيجية قوية واختراقاً ومقاربة مختلفة جداً. إن السؤال يصبح الآن طبقاً لهايدغر: لماذا تشتت الموجود بعيداً وانسحب

إلى إمكانية العدم؟ لماذا يتراجع إلى حيز العدم؟ إن الموجود لم يعد الآن فقط ذلك الذي يحدث ليكون حاضراً؛ فقد بدأ بالاهتزاز والتأرجح، بغض النظر عما إذا كنا نميز أو لا نميز الموجود في يقيننا كاملاً، وحتى بغض النظر عما إذا كنا نفهمه أو لا نفهمه في كل نطاقه الكامل. من الآن فصاعداً- يقول هايدغر- فإن الموجود بحد ذاته سوف يتأرجح بوضوح، بقدر ما نرسمه في سؤال. هذا التأرجح لرقاص الساعة يمتد إلى مساحة التناقض المتطرف والحاد بين الإمكانية للعدم، من جهة، والعدم من جهة أخرى. وإن البحث حول الـ «لماذا» سوف يعاني تغيراً موازياً. فهو لا يهدف ببساطة إلى التزود أيضاً بأساس حاضر وتوضيح إلى ما هو الحاضر؛ إن الأساس المبحوث عنه، الآن- على حد تعبير هايدغر - هو الذي سيوضح انبثاق الموجود كتغلب وهزيمة إلى العدم. إن الأساس المبحوث عنه والذي يتم السؤال حوله هو بالأحرى أساس القرار المتخذ بتفضيل الموجود على العدم.

ويستنتج هايدغر أن عبارة مثل عبارة «بدلاً من العدم» في هذا السؤال ليست هي، كما يُعتقد، ملحقاً زائداً غير ضروري للسؤال الحقيقي، ولكنها تمثل عنصراً أساسياً مقوماً لكل الجملة الاستفهامية، والتي بمجملها تعرض سؤالاً مختلفاً تماماً عما هو مقصود في السؤال «لماذا كان وجود الموجودات؟» مع سؤالنا هذا نضع أنفسنا فعلاً في داخل الموجود بطريقة تجعله يفقد صفة الوضوح -بذاته-كموجود. إن الموجود، هنا، بدأ يتمايل بين الطرفين الأكثر اتساعاً وقساوة: «إما الوجود أو العدم». وبهذه الطريقة، فإن التساؤل ذاته يفقد كل مواقعه وأسسه الصلدة. تساؤلنا عن الوجود-هناك-في -العالم، سوف يتم تعليقه- يقول هايدغر- ولكن مع ذلك فإن هذا التعليق سوف يظل مكتفياً بنفسه.

ويصر هايدغر بأن الموجود لا يصيبه أي تغيرملحوظ بسبب تساؤلنا. فهو يبقى هو هو وكما هو. إن تساؤلنا، بعد كل شيء، هو فقط عملية سيكولوجية، أياً كان الطريق الذي تتخذه، لا تؤثر بأي شكل من الأشكال في الموجود بذاته. صحيح، أن الموجود يبقى كما هو يتجلى ويتفتح لنا. ولكنه لا يستطيع أن يتخلص أو ينزع نفسه من حقيقة الإشكالية اللاحقة: إنه ربما لا يكون هو ما هو وكما هو. في الواقع، نحن لا نجرب هذه الإمكانية كما لو أنها شيء نضيفه إلى الموجود عن طريق التفكير؛ بل في الحقيقة، إن الموجود بذاته يظهر للعيان هذه الإمكانية، ومن خلال هذه الإمكانية يبوح بذاته. تساؤلنا، في الواقع- يصرح هايدغر- يفتح فقط الأفق من أجل أن يجعل الموجود ربما يبزغ ويخرج لنا في صيغة قابلة للنقاش والتداول.

لا شك أن الشيء الرئيسي الذي ينبغي أن نحذر منه جيداً هو أن لاندع أنفسنا تُخدع بواسطة النظريات المتسرعة والمتعجلة، ولكن أن نجرب الأشياء كما هي على أساس أول لمحة أو شيء يتبادر إلينا منها ويصبح في متناولنا. فعلى سبيل المثال: لو أخذنا قطعة الطباشير فإن لها صفة وخاصية الامتداد؛ وهي بالأحرى صلدة نسبياً، ضاربة إلى البياض الرمادي في لونها مع حيازتها شكلاً محدداً، وبمعزل عن كل ذلك، فإنها أيضاً شيء معد للكتابة. إن قطعة الطباشير تمتلك صفة أن تكون مستلقية أو ملقى بها هنا، ولكنها تمتلك بالتأكيد في الوقت ذاته بالقوة إمكانية أن لا تكون مستلقية أو ملقى بها هنا أمامنا، وأن لاتكون كبيرة بهذا الحجم. إن حقيقة إمكانية أن يهتدى إليها وإلى وجودها، الذي يسير جنب إلى جنب مع السبورة ومع كونها أداة معدة للاستخدام في عملية الكتابة، هو بالأحرى ليس شيئاً ما نضيفه من لدنّا على الشيء بواسطة تفكيرنا. فقطعة الطباشير، بحد ذاتها،

كموجود، تتجلى وتتفتح من خلال الإمكانية التي تمتلكها؛ وإلا لا تكون قطعة طباشير كمادة للكتابة. هذه الإمكانية تعود إلى قطعة الطباشير. فهي تمتلك في ذاتها استعداداً وكفاءة محددين لاستخدام محدد. صحيح أننا معتادون ونميل حتى، في البحث عن تلك الإمكانية في قطعة الطباشير، إلى القول إننا لانستطيع أن نرى تلك الإمكانية ولانستطيع لمسها. لكن هذا الحكم هو حكم أو رأي مسبق، ولذلك يعتبر هذا الأخير أمراً ينبغي حذفه والتخلص منه كجزء من عملية الانفضاض والكشف عن سؤالنا. أن نقدم سؤالنا يعني فحسب- على حد تعبير هايدغر- أن نفتح ونفض الموجود في تردده وتقلبه بين الوجود والعدم. فمن حيث أن الموجود يعمل بقوة على مقاومة الإمكانية المتطرفة والصارمة للعدم، فإنه يقف في وسط الوجود، لكنه لم يدرك أو يلحق مطلقاً بالعدم أو يهزم إمكانية العدم.

فنحن يقيناً نصطدم بالموجود في كل مكان؛ فهو يعزز وجودنا- طبقاً لهايدغر- يندفع بنا إلى تحقيق الهدف، يقوي من وجودنا ويملؤه بالحيوية، يرفع من معنوياتنا عالياً وأيضاً كذلك يلقي بنا في أتون اليأس وخيبة الأمل، ولكن في كل هذا الذي يسببه، يتساءل هايدغر محتاراً أين هو «الوجود» حقاً، ومن أي شيء يتكون وجود هذا الموجود؟ المرء ربما يجيب: إن هذا التمييز بين الموجود ووجوده ربما أحياناً يمتلك صيغة مهمة من منظور وجهة نظر اللغة والمعنى؛ فهذا التمييز يمكن له أن يتأثر في حقل الفكر وحده، أعني، في حقل الأفكار والآراء، ولكن هل من اليقين القول إن كل شيء موجود في الموجود يتطابق مع هذا التمييز؟ وحتى هذا الذي هو مجرد تمييز عقلي يظل أمراً مثيراً للشكوك ومختلفاً عليه؛ لأنه يبقى أمراً غير واضح وغامض في ما الذي يعنيه بالضبط، التفكير في ذلك الذي يقع

تحت اسم أو عنوان «الوجود». في غضون ذلك، يواصل هايدغر، القول إنه يكفي جداً لنا أن نعرف الموجود ونثبت سيادتنا عليه. إن الذهاب أبعد من ذلك والتعريف بالوجود كشيء مميز عن نفسه هو في الواقع صيغة مصطنعة وتقود بالضرورة إلى العدم.

ويستمر هايدغر في القول: لقد طرحنا السؤال التالي: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» وفي عملية طرحنا لهذا السؤال على مايبدو نغرز انفسنا في تربة «الموجود» ونتجنب كل الفراغ الكئيب عن «الوجود». ولكنه يتساءل ما الذي نقوم بطرحه حقاً في هذا السؤال، مالذي نقوم بالسؤال عنه؟ لماذا الموجود على هذه الشاكلة، لماذا الموجود بحد ذاته موجود؟ لماذا نسأل عن أساس هذا الموجود: أنه كذا وكذا، وهو ما هو، وهو على ما هو عليه، وأنه يوجد وهو بالأحرى ليس العدم. وفي الأساس، نحن نظل نتساءل عن الوجود.

و يتبين هايدغر أن السؤال «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» يجبره على أن يطرح السؤال التمهيدي أو الافتتاحي اللاحق: «كيف للموجود أن يقف مع الوجود؟»

ولكن هايدغر يحذر هنا، نحن نتساءل عن الوجود عن شيء بالكاد يمكن لنا أن نقبض عليه ونفهمه، حيث لا يبدو لنا أكثر من صوت لكلمة، يضعنا في خطر مجرد خدمة وهم كلمة لا أكثر، حينما نمضي قدماً مع تساؤلنا. إذن، فإن الأمر المهم والذي لاغنى عنه- طبقاً لهايدغر- هو أن نوضح الأشياء منذ البداية، بمعنى كيف يمكن للموجود أن يقف في الوقت الحالي مع الوجود ومع عملية فهمنا للوجود. وفي هذا الصدد، فإن الأمر الرئيسي بالنسبة إلى هايدغر هنا هو أن نعمل على أن نطبع هذا في تجربتنا،

ذلك أننا لا نستطيع أن نقبض على وجود الموجود بذاته مباشرة، سواء كان من خلال الموجود أو في الموجود أو في أي مكان آخر.

ولإلقاء الضوء على هذا الأمر يقوم هايدغر بإيراد بعض الأمثلة التوضيحية، حيث يقول: هناك، عبر الشارع، تقف بناية المدرسة العليا شامخة التي تعبر عن الموجود. يمكن لنا أن نلقي نظرة على تلك البناية من جميع الجوانب والزوايا، كما يمكن لنا أن ندخل هذه البناية ونستكشف ونستطلع تفاصيلها ابتداءً من القبو إلى أعلى مكان فيها، وأن نلاحظ كل شيء نلتقي أو نصطدم به في هذه البناية: الممرات، السلالم، الصفوف وتجهيزاتها ومعداتها. من المؤكد أننا سنعثر على الموجودات في كل مكان، بل سنعثر عليها في ترتيب واضح جداً. والسؤال الآن: أين هو «وجود» هذه المدرسة العليا؟ فإذا كان أي شيء يمكن أن يعود إلى هذا الموجود (البناية) فإنه بلاشك وجودها؛ ولكن يصرح هايدغر بخيبة أمل لانعثر على هذا الوجود في داخلها.

ولا حتى الوجود، هنا، يتألف من حقيقة التأمل في الموجود. لأن هذه البناية تظل واقفة هنالك بغض النظرسواء نظرنا إليها أو لم ننظر. فنحن نعثر عليها فقط بسبب أنها موجودة مسبقاً وبالفعل هناك. ولقد رأى هايدغر أن وجود هذه البناية لا يبدو بأي وسيلة من الوسائل هو الشيء نفسه لكل واحد منا. فبالنسبة إلينا، نحن الذين ننظر إلى تلك البناية أو نصعد على سطوحها هي تماماً أمرمختلف عن نظرة الناس الذي يجلسون في صفوفها وفي غرفها من طلبة وموظفين؛ ليس فقط كونهم ينظرون إليها فقط من الداخل ولكن أيضاً لأن تلك البناية بالنسبة إليهم هي بالفعل ما هي وكما هي. فتستطيع أن تشم رائحة وجود البناية من خلال خياشيمك.

النوع من الموجود، وبوضوح الواحد منها يختلف عن الآخر. لكن السؤال هنا يقول هايدغرهو: أين يكمن ومن أين يتكون «الوجود»؟

ويضيف هايدغر: إن الجبل البعيد الذي تمتد سلاسله تحت سقف السماء الزرقاء الواسعة هو، بالحقيقة، «يوجد» هناك. ولكن من أين يتكون وجوده؟ أين ولمن يبوح بنفسه؟ هل يبوح لنفسه إلى ذلك المسافر-المتجول الذي يتمتع بجمال المناظر الطبيعية الخلابة، أم إلى الفلاح الذي يصنع أسباب معيشته ومتطلبات حياته اليومية منها ومن خلالها، أم يبوح بنفسه إلى عالم الأرصاد الجوية هذا الذي يهيئ التقارير المتعلقة بحالات المناخ وتفاصيلها؟ مَن من هؤلاء يمكن له أن يفهم معنى «الوجود» في الجبل البعيد؟ الجواب، يقول هايدغر، كلهم ولا أحد منهم يفهم هذا الأمر. إن كل مايفهمه هؤلاء الناس من هذا الجبل البعيد الممتد تحت هذه السماء الجليلة والعظيمة، هو فقط بعض من ملامحه وسماته، وليس الجبل الممتد «كوجود» بحد ذاته، ولا يفهم من أين يتكون وجوده الحقيقي أو الواقعي؟ من هو الشخص المتوقع من هؤلاء الذي يمكن له أن يفهم هذا الوجود؟ أم أن كل تلك المحاولات هي مجرد محاولات لا تشكل أي معنى يذكر في إنجاز هذا الأمر وهي تقف بالضد من معرفة معنى «الوجود»، وأن البحث عن الشيء بحد ذاته يقع تماماً خلف تلك السمات والملامح لهذا الجبل؟ هل وجود هذا الجبل يكمن في تلك السمات والملامح؟

ثم يقدم هايدغر مثالاً آخر قائلاً : إن الدولة بحد ذاتها-توجد بلا أدنى شك. ولكن هل توجد بمقتضى حقيقة أن جهازها البوليسي يوقف أو يعتقل المشتبه فيهم، أو بموجب وجود العديد من الآلات الكاتبة التي تثير الصخب والضجيج بأصواتها في البنايات الحكومية، حيث تأخذ مادة

عملها اليومي نزولاً على حد قول الوزراء وأمناء الدولة؟ أم أن «وجود» الدولة يتجلى من خلال الحديث بين المستشار (الجانسلر) مع وزير الخارجية البريطاني؟ هنا الدولة توجد. ولكن في كل هذا الذي ذكرناه يتساءل هايدغر أين يتموقع «الوجود»؟ هل يمكن له أن يتموقع في أي مكان إطلاقاً؟

على الرغم من كل الأشياء التي حددنا وقلنا إنها توجد وتكون في هذا العالم وسميناها كموجودات، فإننا، مع ذلك- عندما نرغب في محاولة فهم «الوجود»- يؤكد هايدغر، نجد أنفسنا دائماً كما لو أن جهودنا تذهب كلها سدى. إن الوجود الذي لاتكف جهودنا في البحث عنه واستقصاء طبيعته إنه تقريباً أمر مماثل للعدم، لكننا نرفض دائماً المناقشة والجدال جملة وتفصيلاً في مسألة أن الموجود في كليته لا يوجد أو لا يكون.

مع ذلك، المشكلة الكبرى- بحسب هايدغر- في ما يتعلق بمفهوم الوجود أنه يبقى أمراً لا يتم العثور عليه بيسر، وتقريباً يشبه العدم كثيراً. ثم، في نهاية المطاف، فإن كلمة «الوجود» هي عند الكثير ليس أكثر من كلمة فارغة المعنى. إنها لا تعني أي شيء حقيقي، أو ملموس، أو شيئاً مادياً. معناها، في الواقع، محض بخار غير حقيقي. وبالتالي، فإن التحليل النهائي لمفهوم «الوجود» لنيتشه يبدو لوهلة بالنسبة إلى هايدغر، تماماً صحيحاً حينما كان يسمي أو يصف مثل هذه «المفاهيم العليا» مثل، مفهوم الوجود، بانه «أثر لآخر غيمة لهذا الواقع المتبخر والمتلاشي». فمن الذي ياترى يرغب أن يلاحق آثار هذا البخار وهذا التلاشي، حينما يكون المصطلح الحقيقي له هو ليس أكثر من إسم لمغالطة عظيمة! «بل إن العدم، في الواقع، يمارس على المفكر الكثير من قوته في الإقناع حتى هذه اللحظة أكثر بكثير من ضلال هذا الوجود....».

مع ذلك، ينتقد هايدغر نيتشه بقسوة حينما يقول الأخير: إن «الوجود» هو ليس أكثر من محض بخار ومغالطة؟ إن مايقوله نتيشه، هنا، على مفهوم الوجود، يؤكد هايدغر: ما هو إلا ملاحظة عشوائية طائشة قُذف بها في هيجان الإعداد لعمله الرئيسي والمركزي الذي لم يتم إنجازه قط، فملاحظته تنقصها المشروعية بشكل موجعٍ. لا-يقول هايدغر- لقد كان هذا الرأي بمثابة النظرة الموجهة إلى مفهوم الوجود عنده منذ بواكير الأيام الأولى لممارسة نشاطه الفلسفي. لقد كان هذا المفهوم، على الرغم من السلبية التي يحملها في طياته من وجهة نظر نيتشه، يمثل بالأحرى الدعامة الأساسية والمحددة للعمود الفقري لفلسفته دون أن يعي هذا الفيلسوف أو يعبأ بذلك. وحتى اليوم لا يبدو أن هنالك نهاية تلوح في الأفق حقاً لمشهد في حجم هذه الإهانة والتعسف اللذين يحتويهما عمل نيتشه ضد مفهوم الوجود. إن الهدف من وراء الحديث عن نيتشه هنا- يقول هايدغر- هو في الحقيقة الإشارة والتوضيح أن موضوعنا عن سؤال الوجود ليس له إطلاقاً أي علاقة بما يقوله الأخير عن مفهوم الوجود. لكن المهمة التي بين يدي هايدغر هي أساسية وحاسمة جداً، وأنها منفتحة تماماً في الوقت ذاته على أفق ومسارات جديدة. إنها تتألف، أولاً وقبل كل شيء، إذا كنا نريد أن نحصل على فهم صحيح لنيتشه، من عملية الكشف الكامل لمجمل نتاجه ومنجزه الفلسفي. السؤال هو: هل الوجود محض بخار ومغالطة؟ وإذا كان الأمر هكذا- يقول هايدغر- فإن النتيجة الوحيدة المحتملة لهذا الاستنتاج هي أن تتخلى عن طرح السؤال: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» لأنه ما الجدوى فعلاً من طرح هذا السؤال والبحث والتحقيق عن مفهوم هو ليس أكثر من محض بخار ومغالطة؟

ولأسباب وحسابات معينة هل كان نيتشه يتحدث بصواب، يتساءل هايدغر، حين وصف الوجود بتلك المواصفات؟ أم أنه ليس أكثر من وجه آخر لضحية من ضحايا العملية الطويلة من الأخطاء والإهمال والتجاهل في تاريخ الفلسفة الغربية. هل هو ذنب أو خطأ مفهوم «الوجود» أن يكون غامضاً ومعقداً على هذه الشاكلة؟ أم هل هو ذنب أو خطأ تلك الكلمة أن تظل فارغة هكذا؟ أم هل المرء الذي ينبغي أن يُلام هنا هو نحن مع كل جهودنا الفلسفية، ومع كل محاولاتنا الجادة في مطاردة «الموجود» الفردي المشخص، ونتيجة لذلك تراجعنا بعيداً خارج حقل الوجود؟ ألا ينبغي علينا أن لانقول: إن هذا الخطأ لم يبتدئ بالأحرى معنا، أو ابتدأ أبعد مع أسلافنا، ولكنه مع ذلك يقع أو يكمن في الواقع في شيء ما ينتشر ويتخلل عبر التاريخ الغربي منذ بزوغه وبدايته، أي إنه الحدوث الذي لم تلاحظه أو تفهمه مطلقاً عيون المؤرخين، لكنه مع ذلك حدث، فهو قد حدث في الماضي وسوف يحدث في المستقبل؟ ماذا لوكان ممكنًا لنيتشه، أو لتلك الأمم في حركتها التاريخية العظيمة وفي تراثها العظيم- يقول هايدغر- أن ترتبط بالوجود، ولكنها قفزت في المجهول قفزاً غير مضبوط أو غير مسيطر عليه، تنحت وسقطت بعيداً جداً عن الوجود، بدون أن تعرفه، وأن هذا التنحي والنسيان للوجود كان بمثابة السبب الأكثر قوة ومركزية في تحديد انحطاطها اللاحق.

ويضيف: نحن لانطرح هذا النوع من الأسئلة اعتباطاً، بل هي بالأحرى أسئلة نجد أنفسنا مُقادون إليها رغماً عنا عن طريق السؤال الأولي الذي انبثق بالضرورة من السؤال الرئيسي: «كيف للموجود أن يقف مع الوجود؟» إنه السؤال الرزين، الرصين والمتزن، لكنه مع ذلك، ومن غير

ريب، يظل سؤالاً عقيماً عديم الجدوى لا طائل من ورائه. ولكن السؤال- طبقاً لهايدغر- هنا هو: هل أن كلمة «وجود» هي ليست أكثر من كلمة كباقي الكلمات الأخرى، وأن معناها هو محض بخار متلاشٍ في الفضاء كما يقول نيتشه، أم أنها تمثل القدر الروحي للعالم الغربي؟

وهنا يعرج هايدغر على الانحدار الروحي لأوروبا ويمكن توضيحه في ما يلي: إن أوروبا هذه المترامية الأطراف، في حماقتها وجهلها الخرب المدمر تقع اليوم بين فكي كماشة، مضغوطة بين روسيا من جهة وأميركا من جهة أخرى. فمن وجهة النظر الميتافيزيقية- يؤكد هايدغر-لا تختلف روسيا عن أميركا بأي شيء، بل إنهما يمثلان الشيء نفسه، الجنون التكنولوجي الكئيب والممل الحزين نفسه، النظام نفسه المقيد للإنسان العادي وسيكولوجية المنع نفسها. في الوقت الذي تم فيه فتح أبعد زاوية من زوايا الكرة الأرضية بواسطة التكنولوجيا وفتحت أسواق الاستثمار الاقتصادي؛ وحينما يكون أي حادث مهما كان حجمه وأهميته، بغض النظر أين ومتى حدث، يمكن إيصاله ونقله إلى باقي أجزاء العالم في أي سرعة مرجوة ومطلوبة؛ حينما يتوقف الزمن ولا يكون أي شيء آخر عدا هاجس السرعة، الآني والمتزامن، والزمان كتاريخ بالمعنى التقليدي يبدأ يتلاشى ويختفي من حياة الناس؛ حينما يُعتبر الملاكم بمثابة رمز ورجل وبطل الأمة العظيم؛ حينما ينظر إلى حشود الجماهير والتظاهرات التي يحضرها الملايين على أنه انتصار كبير حينذاك، يستنتج هايدغر، نعم إذن، من خلال كل تلك الفوضى واللغط فإن السؤال الذي يبقى يكثر من تردده علينا كما لو أنه شبح ضال هو: لماذا كل ذلك؟ وإلى أين يتجه؟ وماذا بعد ذلك؟

لقد كان هايدغر يعي جيداً أن الانحدار الروحي على وجه هذه الأرض قطع حتى الآن شوطاً طويلاً، وهو يتقدم بسرعة إلى درجة أن الأمم التي تقطن في هذا العالم مهددة لامحالة بفقدان آخر جزء مهم من النشاط الروحي الذي يعمل على تحقيق إمكانية رؤية هذا الانحدار وتشخيصه، الحديث هنا بالطبع عن العلاقة مع تاريخ «الوجود»، وتقويمه بحد ذاته. إن هذه الملاحظة البسيطة- يؤكد هايدغر- ليس لها أي علاقة تذكر مع التشاؤم الثقافي (*Kulturpessimismus*)، وليس لها علاقة مع تشوه الآفاق والمنظورات الحاصل عن طريق التجزئة والتقطيع، وهي بالطبع ليس لها أي علاقة تذكر أيضاً مع أي تفاؤل؛ لأن ظلمة هذا العالم وحلكته، صراع الآلهة المرير، خراب الأرض ودمارها، تحول الإنسان إلى مجرد كتلة صماء، الكراهية والشك لكل شيء حر ومبدع وخلاق، أسست لمثل تلك الافتراضات في كل مكان وبقعة من هذه الأرض، إلى درجة أن تلك المقولات الصبيانية المتعلقة بالتفاؤل والتشاؤم أصبحت- من وجهة نظر هايدغر- محض سخف ومنافية للعقل منذ زمنٍ بعيدٍ.

يقول هايدغر: نحن عالقون بين كماشتين. متموقعون في الوسط، أمتنا تتعرض إلى أقسى انواع الضغوط غير المعروفة. إنها الأمة (الإشارة الى ألمانيا) التي تمتلك جيراناً، ويترتب عليها أن تكون الأمة الأكثر عرضة وتحملاً للخطر. مع كل ذلك، فإنها الأمة التي تكون أكثر من كل الأمم الأخرى شغفاً بالتفكير في الحقل الميتافيزيقي. يقيناً، نحن الأمة المؤهلة لأداء هذه الوظيفة، كل هذه الأمور تتضمن أن هذه الأمة- الأمة التاريخية- ينبغي أن تحرك نفسها، وبالتالي فإن التاريخ الغربي الذي هو خلف محور مستقبل الأمم الغربية ووراؤه (يحدث) في الحقل الأساسي والأصلي

ولكن ما يهمنا حقاً هو تراجعنا البعيد عن محاولة فهم معنى ما تقوله تلك الكلمة. ولهذا السبب فإن كلمة «الوجود»- يحاجج هايدغر- لا يمكن أن تطبق على أي شيء، أي على كل شيء، فإذا ما قمنا بكل بساطة في التركيز عليها، فإنها سوف تنحل وتتلاشى وتذوب كما تتلاشى الغيوم في ضياء الشمس. ولأن هذا هو الحال هنا حقاً، نحن نطرح السؤال عن الوجود، ذلك السؤال الذي يبدو معلقاً في محله منذ زمن طويل. ويضيف: نحن أيضاً نطرح هذا السؤال لأننا نعلم جيداً أن تلك الحقائق لن تسقط إطلاقاً في حضن أي أمة من الأمم أو في أي مرحلة من مراحل تاريخها مسبقاً. إن الحقيقة، التي لا ينبغي أغفالها، أن الناس، أي زبائن الفلسفة، مازالوا غير قادرين وغير متحمسين أو راغبين كثيراً في فهم واستيعاب هذا السؤال، حتى وإن كان يطرح عليهم في أكثر الصيغ جوهرية وأصالة، حيث يجردون دائماً هذا السؤال من كل حججه القوية.

بالطبع، بإمكاننا- على حد تعبير هايدغر- وعلى ما يبدو مع قدرعظيم من الفطنة، أن نحاول أن نرى الأمور بعيون غير متحيزة أي عيون غير مثقلة بالأحكام المسبقة، أن نعيد إحياء الحجة المألوفة القديمة التي تتحدث عن «الوجود» باعتباره أكثر المفاهيم عمومية، بمعنى أنه يغطي أي شيء وكل شيء، حتى العدم، والذي هو أيضاً بمعنى من المعاني يتم التفكير فيه أو الحديث عنه كشيء (يوجد) أو كشيء ما. وخلف حدود حقل مفهوم «الوجود»، المفهوم الأكثر عمومية، لا يوجد، بالمعنى الصارم للكلمة، أي شيء يذكر. إن مفهوم الوجود، في الواقع، هو المفهوم الأساسي والأولي المطلق. علاوة على ذلك، يوجد هناك لدينا قانون المنطق الذي يقول: كلما يكون المفهوم أكثر شمولية واتساعاً من مفهوم «الوجود»، كلما يكون أكثر غموضاً وغير محدد وكان مضمونه فارغاً أيضاً.

هل يمكن- يتساءل هايدغر- اعتبار الوجود فقط بمثابة المفهوم الأكثر عمومية الذي يحدث لامحالة في كل المفاهيم الخصوصية، أم أن الوجود له ماهية مختلفة تماماً عن الأخريات، ومن هنا يمكن له أن يكون أي شيء ماعدا أن يكون موضوعاً «للأنطولوجيا»، على شرط أن نأخذ هذه المصطلح الأخير بمعناه التقليدي؟ كيف لنا أن نزحزح هذه الإشكالية المزمنة والمستعصية عن مواقعها؟

إن الصياغة الأولى لكلمة «أنطولوجيا» كان قد تم استحداثها- يبيّن هايدغر- في بواكير القرن السابع عشر. إنها تؤشر بوضوح إلى عملية تطور المذهب التقليدي للموجود في حقول المعرفة وفروع النظام الفلسفي. لكن المذهب التقليدي كان أيضاً بمثابة تصنيف أكاديمي وتنظيم لما كان يطرحه كل من أفلاطون وأرسطو وحتى كانط من سؤال، حتى وإن لم يعد من المؤكد أن يكون هذا السؤال الذي يطرحونه هو سؤال أصيل وأساسي. فمن هذا المنطلق وبهذا المعنى يتم استخدام كلمة «أنطولوجيا» اليوم. فتحت هذا العنوان وهذا التصور- يعتقد هايدغر- طَرحت كل مدرسة فلسفية أفكارها ووصفت الفرع الذي تتعامل معه بالتفصيل ضمن نظامها الأساسي. ولكن بإمكاننا أيضاً أن نأخذ كلمة «أنطولوجيا» بمعناها الواسع، بدون الإشارة أو الرجوع إلى الاتجاهات والنزعات الأنطولوجية. في هذه الحالة فإن (الأنطولوجيا)، يقول هايدغر: تعني محاولة لجعل الوجود يتجلى ويتمظهر بذاته، وللقيام بذلك عن طريق السؤال اللاحق «كيف للموجود أن يقف مع الوجود؟» (وليس فقط مع الموجود بحد ذاته). ولكن بما أنه حتى الآن لم يسمع صوت هذا السؤال بقوة؛ وبما أنه قد تم رفضه بصراحة بواسطة العديد من المدارس الفلسفية الأكاديمية، التي

تسعى جاهدة من أجل حيازة «الأنطولوجيا» وفهمها بالمعنى التقليدي، فإنه يصبح من الأفضل ومن المستحسن الاستغناء في المستقبل عن مصطلحات «الأنطولوجيا» و«الأنطولوجي». إن هذين النمطين من التفكير، أي «الأنطولوجيا» و«الأنطولوجي»- حسب رأي هايدغر- هما في الواقع عالمين متباعدين، وينبغي أن لا يحملا الإسم ذاته.

ومن هذا الموقع يؤكد هايدغر، نحن نطرح الأسئلة اللاحقة على سبيل المثال: «كيف يمكن لهذا السؤال أن يقف مع الوجود؟» و«ما هو معنى الوجود؟» ليس بالطبع من أجل أن نقدم مبحث الأنطولوجيا بالصيغة التقليدية، بل من أجل أن ننتقد الأخطاء الماضية للأنطولوجيا وأن نبين الأشياء المنسية والمسكوت عنها في تاريخ الفكر الغربي. فنحن، هنا، نركز على شيء مختلف تماماً: نحن نعمل هنا، بالضبط، على استرجاع تاريخ وجود الإنسان هنا في هذا العالم، ونحاول دائماً أن نجعل ذلك الأمر يتضمن مستقبل وجودنا هناك في عمومية التاريخ المخصص لنا، وكذلك نحاول أن نركز على حقل الوجود، والذي يحتم في الأصل لزاماً على نفسه أن ينفتح ويتجلى للإنسان. كل هذا يقع ضمن حدود المجال الذي يمكن للفلسفة من خلالها أن تنجز أي شيء.

لقد كان هايدغر يشعر أنه ينبغي عليه في هذا الكتاب أن يطرح السؤال اللاحق: هل الوجود هو مجرد كلمة وأن معناها ليس إلا بخار وخواء محض، أم هل أن ما تقوم بالتعبير عنه يحمل في طياته المصير والقدر التاريخي للغرب ككل؟

وهنا بالذات عند هذه النقطة يحاول هايدغر أن يدافع عن حقيقة أن هذا السؤال التمهيدي بمعية السؤال الأساسي للميتافيزيقا هما سؤالان

تاريخيان تماماً بكل معنى الكلمة. ولكن أليس الميتافيزيقا والفلسفة بهذه الطريقة تصبحا عِـلماً تاريخياً؟ لكن ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أن العلم التاريخي يتفحص ويتعامل مع ما هو ذو صفة زمانية، بينما تتعامل الفلسفة وتستجوب ما هو أبدي وما لا يخضع لسلطة الزماني. إن الفلسفة تصبح عِـلماً تاريخياً فقط من حيث إنها تفهم وتستوعب ذاتها في الزمان. ولكن في مثل هذه الحال فإن وصف التساؤل الميتافيزيقي بالسمة التاريخية لا يمكن أن يعبر عن الميتافيزيقا.

ولكن، من أجل أن نفهم وبشكلٍ دقيقٍ بأن تأكيدنا أن التساؤل الميتافيزيقي للسؤال التمهيدي هو في الواقع يحمل نزعة تاريخية صرفة تماماً وبكل معنى الكلمة، فإنه من الضروري أن نتأمل جيداً في الأمر التالي: إن التاريخ بالنسبة إلينا ليس هو شيئاً مرادفاً للماضي؛ لأن الماضي بدقة هو الأمر الذي لم يعد يحدث إطلاقاً. وأقل بكثير أن التاريخ هو مجرد أمر معاصر، لم يحدث بعد إطلاقاً، لكنه فقط «يمر أو يتجاوز» يأتي ويذهب من قبل. إن التاريخ كعميلة حدوث يؤثر ويتأثر ويمر بعد ذلك بثقله إلى الحاضر، الذي تتحدد ملامحه من خارج المستقبل، ويتبنى في الوقت ذاته الماضي. هذا هو على وجه التحديد الحاضر الذي يتلاشى في عملية الحدوث.

هنا ينبهنا هايدغر أن تقصينا الدائم عن السؤال الأساسي في الميتافيزيقا يحمل في طياته سمة تاريخية، لأنه ببساطة يفض ويفتح الطريق إلى عملية الوجود الإنساني، هناك في العالم في مجمل علاقته الأصيلة والأساسية، أي، في علاقته مع الموجود بحد ذاته وعلاقته بالكل، وأيضاً من أجل أن يفضه ويفتحه على فضاءات جديدة من الإمكانيات التي لم يتطرق إليها

السؤال بعد، يفتحه على المستقبل، وفي الوقت ذاته-يضيف هايدغر- يربطه رجوعاً ببداياته الماضية، وبذلك يجعله أكثر وضوحاً ويعطيه ثقله ونفوذه الحقيقيين في الحاضر. في هذا التساؤل وحده فإن وجودنا-هناك-في- العالم، يُستدعى إلى تاريخه بكل معنى الكلمة، تتم دعوته إلى حقل التاريخ وإلى صناعة القرار في التاريخ. وهذا الأمر لا يحدث بعد وقوع الحادثة، بمعنى أننا نتلقى أو ننتزع منه درساً أخلاقياً، أيديولوجياً. لا، على الأصح، إن الموقف الأساسي للتساؤل- يؤكد هايدغر- هو موقف تاريخي بحد ذاته؛ إنه يقف ويحافظ على نفسه في خضم عملية الحدوث، من خلال بحث واستقصاء واستجواب الحدوث لغرض الحدوث.

لكن هايدغر يصر أننا مازلنا لم نصل بعد إلى معرفة السبب الأساسي، لماذا التساؤل التاريخي الطبيعي حول السؤال عن الوجود هو في الواقع يمثل جزءاً مكملاً للتاريخ على الأرض. نحن نقول:إن العالم يمتاز بالحلكة والظلام. هذه الوقائع الأساسية لتلك الحلكة وذلك الظلام هي على النحو التالي: صراع الآلهة، تدمير الأرض، تقييس وتعيير الإنسان، تفوق القابليات المتوسطة والعادية في هذا العالم وسيادتها.

ولكن السؤال هنا، على حد تعبير هايدغر، ما الذي نقصده بالعالم حينما نتحدث عن ظلمة العالم وحلكته؟ إن الروح دائماً هي عالم الروح. إن الحيوان لا يمتلك عالماً ولا يمتلك بيئة <Umwelt>. إن ظلمة العالم وحلكته تعني، عند هايدغر، عجز الروح، تفسخاً، خراباً، قمعاً وسوء تأويل للروح. هنا ينبغي علينا أن نوضح أن مسألة عجز الروح تأتي فقط من خلال سمة واحدة لا أكثر هي سمة سوء التأويل. فهايدغر يقول: إن أوروبا (ويقصد هنا ألمانيا) تقع بين فكين أو كماشتين روسيا وأميركا،

واللتين كلاهما واحد من وجهة النظر الميتافيزيقية، أعني، في ما يتعلق بصفة ومميزات عالمهم وعلاقتهم مع الروح. إن ما يجعل الوضع في أوروبا أكثر مأسوية وكارثية هو، في الحقيقة من وجهة نظر هايدغر، هذا الضعف المستشري في الروح والذي يتأصل ويتجذر في أوروبا بحد ذاتها والذي أيضاً -على الرغم من تهيئته بواسطة العناصر والعوامل المبكرة- كان يتحدد بشكلٍ نهائي وبوضوح عن طريق الوضع الروحي في النصف الأول من القرن التاسع عشر. ولقد بانت في ذلك الوقت تحديداً مؤشرات بداية حدوث ما يسمى بشكلٍ عامٍ وموجز «بانهيار المثالية الألمانية». هذه الصيغة الأخيرة تؤشر، بالأحرى، إلى بداية فترة أفول الروح وانحدارها، إلى انحلال الطاقات والنشاطات الروحية وتبددها وتلاشيها، إنها بداية رفض لكل التساؤلات والإجابات الأصيلة عن حقيقة الأسس وروابط الإنسان وعلاقته بتلك الأسس التي هي مختبئة ومتنكرة ومحتجبة. لقد كانت، في الحقيقة، ليست المثالية الألمانية، على حد تعبير هايدغر، هي التي انهارت، ولكن على الأصح العصر برمته في الواقع لم يعد بتلك القوة التي تخوله وتمكنه من أن يقف وينتصب على قدميه بثبات لعظمة، وعمق وأصالة العالم الروحي، أي، ليترجم ويحقق هذا العالم بالفعل، لأن مسألة تحقيق هذا العالم ونقله إلى الفعل يعني للفلسفة شيئاً مختلفاً تماماً عن تطبيق النظريات والرؤى المتنوعة. ويضيف هايدغر: إن حياة الناس بدأت تنزلق في عالم يفتقد إلى العمق، يفتقد الى ذلك الفضاء الذي من خلاله يأتي دائماً ما هو جوهري وأساسي وحقيقي ويرجع إليه، والذي يجبر الإنسان أن يكون المتفوق الأعلى منزلة، كما ويجعله يفعل ذلك في انسجام وتطابق مع تلك المنزلة. فعلى حد تعبير هايدغر، كل الأشياء غرقت

وفي مستوى واحد، فالسطح بات يشبه المرآة العمياء التي لم تعد قادرة على عكس الصور وإظهارها بوضوح. والبعد السائد المهيمن أصبح مجرد امتداد وعدد. إن العقل لم يعد يعتبر بأي شكل من الأشكال، غنى الموهبة، والإنفاق الفكري بسخاء، والهيمنة على الطاقات والنشاطات الفعالة، بل أصبح شيئاً يمكن أن يتم تعلمه واستيعابه بواسطة أي كان، إنه ممارسة الروتين، ذلك الذي يرتبط دائماً مع بعض القدر من العرق وبعض القدر من الظهور الزائف. ويضيف منتقداً، إن هذا التطور في روسيا وأميركا ينمو من خلال عدد مختلف لاحدود له من اللامبالاة والذي هو دائماً الشيء نفسه لدرجة أن الكمية بدأت تأخذ من الكيفية من تلقاء نفسها. ومنذ ذلك الحين والهيمنة في تلك الدول على قطاع كبير من الجموع اللامبالية أصبح أكثر من مجرد حادث كئيب وممل وحزين. أصبح بمثابة انقضاض وهجوم فعّال من شأنه أن يدمر كل المراتب والصفوف والمواهب وكل بواعث العالم الخلاق للروح، واعتبارهذا الأخير مجرد أكذوبة لاتقول الصدق دائماً، لأنها ببساطة رفضت المدنية بصفتها ساحة للعمل التاريخي المحسوس. إن هذا الانقضاض والهجوم على الروح هو الذي يسميه هايدغر بالشيطاني (بمعنى الشر المدمر). فهنالك العديد من الدلالات التي تشير إلى انبثاق هذه الشرانية أو الشيطانية، بالتطابق مع العجز المتزايد وشك أوروبا المتنامي في داخلها. وواحد من أهم هذه العلامات تأثيراً ونفوذاً، من وجهة نظر هايدغر،هو عجز الروح المدمر والناشئ من خلال عملية سوء التأويل لها؛ نحن نظل عالقين في وسط هذه العميلة شئنا أم أبينا.

لقد تم تشويه ماهية الروح الحقيقة وتزويرها من خلال صيغ العقل، وعليه انحدرت إلى مستوى مجرد أداة أو آلة تستخدم في خدمة الآخرين،

أداة أو آلة للاعيبها يمكن أن يتم تعلمها وتدريسها. وسواء كان استخدام العقل هذا يرتبط مع التنظيم والهيمنة التي تمارسها الشروط المادية للإنتاج (كما هو الحال في طرح الماركسية)، أو يرتبط ببراعة التفسير العقلي الذي ينظم ويوضح كل شيء حاضر (كما هو الحال في طرح الوضعية المنطقية)، فإنه في أي حالة تكون فيها الروح كعقل يصبح هذا الأخير بمثابة البناء الفوقي الواهن والعاجز. وحالما يتم طرح سوء التأويل هذا الذي يحط من قدر الروح وينزل بها إلى مستوى آلة، فإن نشاطات العملية الروحية وفعالياتها، مثل الشعروالفن و الدولة والدين، تصبح موضوعاً للحراثة والتخطيط والتصميم الواعي وتموت فيها الروح.

وعطفاً على ذلك، يقول هايدغر: دعنا نتأمل بحذر، الآن، في مثال العلم، والذي يمثل بالنسبة إلينا هنا حقاً مثار اهتمام وقلق خاص في أوساط تلك الجامعة (بالإشارة الى جامعة فرايبورغ). فحالة العلم السلبية منذ مطلع القرن العشرين قد بقيت على حالها دون تغيير على الرغم من الجهد الكبيـــر المبذول فـــي ترتيب وتنظيف البيت العلمي و من السهولة رؤيتها وملاحظتها. وعلى الرغم من اننا نشهد في الوقت الحاضر على مايبدو صراعاً بين مفهومين للعلم (يقصد هايدغر هنا بالمفهوم الأول العلم كمعرفة تقنية، فنية، عملية ومهنية؛ في حين يقصد بالمفهوم الثاني العلم كقيمة ثقافية بحد ذاته (*per se*)) فإن كلا المفهومين يتحركان على المنحدر نفسه من سوء التأويل وعجز الروح. لكنهما، مع ذلك، يختلفإن فقط في سمة واحدة: إن المفهوم الأول للعلم كمعرفة تقنية وعملية، هو في الوقت الحاضر، تخصص يمكن له على الأقل أن يطرح ادعاء الاتساق الواضح والمتين؛ بينما يعمل التفسير الثاني للعلم، كقيمة

الثقافية بحد ذاتها، على صناعة ظهوره من جديد، يبحث بجهد من أجل أن يخفي عجز الروح خلف الأكذوبة الواعدة غير الواعية. إن المفهومين أو التأويلين، أعلاه، يفهمان بعضهما البعض بشكلٍ متكامل في فضاء وسياق اللاروحية نفسه. ربما نعتبر هذين المفهومين بمثابة القانون أو الفضاء الذي يغطي جميع الاختصاصات العلمية معاً خلال البحث في الجامعة، ولكن هذا الأمر، ينتقد هايدغر، ليس ذا جدوى، فهو ليس أكثر من اسم. إن مؤسسات «الجامعة»، على حد تعبير هايدغر، توقفت ومنذ زمن ليس بالبعيد عن أن تكون قوة أساسية للوحدة والمسؤولية في المعرفة. إن ماقلته هنا، يؤكد هايدغر، في عام (١٩٢٩) في خطابه الافتتاحي، يبقى أمراً صحيحاً وصائباً بالنسبة إلى الجامعة الألمانية: «إن الحقول العلمية مازالت بعيدة بعضها عن البعض الآخر في مقاربتها. وإن موضوعتها يتم التعامل معها بطرق مختلفة تماماً بعضها عن البعض الآخر. اليوم نجد خليطاً من التخصصات يمكن له أن يرتبط الواحد مع الآخر فقط وبطريقة خجولة واهية عن طريق النظام التقني للجامعات والأقسام، والحفاظ على معانيها السامية لا يتم فقط إلا من خلال الأهداف العملية لمختلف الفروع العلمية. إن العلوم فقدت حقاً جذورها الضاربة في أسس أرضيتها». فهي، وفي فروعها كافة، اليوم ليست هي أكثر من مهمة أو مهنة تقنية وعملية لجني الربح ولتحويل ونقل المعلومات ليس إلا. إن استيقاظ الروح لا يمكن أن يأخذ نقطة انطلاقته من هكذا مفهوم أخرق للعلم. فهذا المفهوم للعلم هو بذاته يحتاج، على حد تعبير هايدغر، إلى من يوقظه من سباته.

وطبقاً لهايدغر، فإن الروح لاهي ذكاء أو براعة فارغة، ولا هي بمثابة لعب غير مسؤول للفطنة، ولا هي عمل لاحدود له من تقطيع أوصال

الأشياء يُنجز بواسطة العقل العملي؛ «إن الروح هي أمر أساسي، معرفة حل يتأسس على جوهر وماهية الروح» (Rektoratsrede, p.13). فهي تعبئة وتحريك وتجنيد قوى الموجود بحد ذاته. أينما تسود الروح، يقول هايدغر، فإن الموجود بحد ذاته يصبح، دائماً وفي كل الأوقات، أكثر أصالة في وجوده. وعليه، فإن البحث والاستقصاء في الموجود، على حد تعبيره-هو بحث بحد ذاته إجمالاً، أي طرح التساؤل عن سؤال الوجود- يعتبر واحداً من أهم الشروط الأساسية والجوهرية لإيقاظ الروح، وبالتالي يعتبر شرطاً أساسياً للوجود التاريخي للكينونة هناك في العالم الأصلي. فهذه المهمة هي أمر لاغنى عنه، يؤكد هايدغر، إذا تحولت ظلمة العالم لتصبح إحباطاً وإذا كان موقع أمتنا الجغرافي في وسط أوروبا يحتم عليها أن تأخذ بزمام الأمور كي تنجز مهمتها التاريخية. هنا، يشير هايدغر، إنه بإمكاننا أن نوضح- فقط في سياق المخطط الواسع الرحب الأفق-لماذا طرح سؤال مثل «سؤال الوجود» هو في حد ذاته يتم فقط، وبكل معنى الكلمة، ضمن فضاء ما هو تاريخي، ولماذا، وفقاً لذلك، يعتبر سؤالنا-ما إذا كان الوجود يبقى مجرد محض بخار بالنسبة إلينا أم يصبح يمثل قدر الغرب بأكمله-يمثل بالحقيقة كل شيء وأنه ليس مغالاة ومجازاً خطابياً.

ولكن إذا كان سؤالنا عن الوجود يمتلك هذه الميزة الأساسية، فإنه ينبغي علينا، يرى هايدغر، بادئ الأمر وقبل كل شيء، أن نأخذ تماماً وعلى محمل الجد وجهة نظر الحقيقة التي تعطي السؤال ضرورته الحالية والمباشرة، الحقيقة التي تقول بأن الوجود بالنسبة إلينا أكثر من مجرد كلمة وأن معناها ليس محض خواء زائل. لكن هذا ليس هو نوع الحقيقة، يقول هايدغر، التي بكل بساطة تواجهنا كشيء غريب أو كآخر، الحقيقة التي

نحتاج فقط أن نلاحظها كحدوث. إنها ببساطة، يشير هايدغر، تمثل«حالة» وجودنا-هناك-في العالم. وبعبارة «حالة»، هنا لا يقصد هايدغر الكيفية التي يمكن أن يبرهن عليها فقط سيكولوجياً، بل المقصود منها بدقة هو مجمل قوامنا ووجودنا، أي الطريقة التي من خلالها نكون أنفسنا ونبني وننشئ كياننا في ما يتعلق بالوجود. هنا، نحن غيرمهتمين بعلم النفس، ولكننا مهتمون بتاريخنا بالمعنى الأساسي. عندما نناديه «بالحقيقة» نحن فقط نحاول الإمساك بقوة بهذا الموضوع، نحاول أن نؤسس شيئاً ما مازال أمراً غيرمفكرٍ فيه أو غير مطروق بعد، لأننا مازلنا لانمتلك مكاناً أو موضعاً نستند إليه، حتى وإن كان يبدو لنا أنه (سؤال الوجود) شيء يحدث ما بيننا، هنا وهناك، أو يحدث فينا، كما يحلو لنا أن نقول.

ولكن فراغ كلمة «الوجود»، يؤكد هايدغر، والتلاشي والاضمحلال الكامل للقب القوة الذي تمتلكه، هو، في الحقيقة، ليس فقط مثالاً معيناً خاصاً للاستهلاك العام للغة الذي نعانيه؛ بل إن الخراب الكامل للعلاقة مع الوجود هو في الواقع السبب الحقيقي الذي يكمن وراء حالة الافتقاد العام لأي علاقة جدية مع اللغة.

فمن وجهة نظر هايدغر أن التنظيمات المتنوعة لعملية تطهير اللغة وتنقيتها والدفاع ضد همجيتها المتقدمة بقوة، هي محاولة، بالفعل، تستحق الاحترام. ولكن مثل تلك المحاولات هي فقط لتشرح وتبرهن لنا بوضوح أكثر أننا لم نعد نعرف بالضبط ما هو الأمر الذي يكون على المحك فعلاً في اللغة. ولأن قدر اللغة، ببساطة، يتجذر، على حد تعبير هايدغر، في علاقة أي أمة من الأمم مع الوجود، فإن سؤال الوجود سوف يجعلنا ننغمس ونغوص بعمق في سؤال اللغة. إن الأمر أكثر من

تعبير هايدغر. إن مجيء الشيء ليقف، طبقاً لذلك، في الوجود يعني: أن ينجز الشيء الحد المقرر لنفسه، أن يحدد نفسه، أي أن مجيء الشيء لينخلق أو ليتمظهر في الوجود يعني أن ينجز الحدّ المقرر لنفسه. وبناءً على ذلك، فإن الصفة الأساسية للموجود هي وجود (*to telos*) ولكنه ليس الذي يعني، في الواقع، الهدف أو الغرض كما يعتقد الكثيرون، بل يعني تحديداً «الغاية». وهنا يشير هايدغر بأن «الغاية» لاتؤخذ بالمعنى السالب، كما لو أن هنالك شيئاً ما خصوصياً حولها لا يستمر ويتواصل في وجوده، بمعنى يسقط أو يتوقف عن الوجود. إن مفهوم «الغاية» يعني نهاية المطاف بمعنى إنجاز<Vollendung> ما كان يراد إنجازه. فسياق وفضاء كل من الحد والغاية يمثلان، وفقاً لهايدغر، الأدوات والمفاتيح التي يبدأ من خلالها الموجود عملية اقتفاء آثارالوجود. إنه على هذا الأساس ومن خلال هذا السياق ينبغي لنا أن نفهم المفهوم الأعلى الذي استخدمه أرسطو للوجود، (*entelecteia*)-الشيء الذي يمسك نفسه (يحافظ) على نفسه في الغاية (والحد). أما الفلسفة اللاحقة، ولا يذكر هايدغر هنا علم البيولوجيا، فإنها جعلت من مصطلح (entelechy) يُظهّر المدى الكامل للانحطاط وفساد الفكر الإغريقي. إن الشيء الذي يموقع نفسه ويموضعها في حدها، ينجز هذا الحد، وهكذا يقف منتصباً، يمتلك صورة (*morphē*)، الصورة التي تخصه. إن مصطلح، الصورة كما يُفهم بواسطة الإغريق، يشتق ماهيته وجوهره من خلال عملية الانبثاق وموضعة نفسه وموقعتها في الحد المخصص له.

ويبيّن هايدغر، بأن الإغريق كانوا يسمون مظهر الشيء بالفكرة (*eidos*). في البداية كان مصطلح الفكرة (*eidos*) يشمل صدى ذلك الموجود في

عقولنا ورنينه أيضاً حينما نقول: إن الشيء يمتلك وجهاً، ويمكن أن يجعل من نفسه مرئياً، إنه يقف هناك منتصباً. إن الشيء «يجلس». إنه يتوقف في وجوده على عملية التجلي والظهور، أي، الانبثاق، البزوغ، النشوء والخروج، لماهيته. ولكن كل تعريفات الوجود التي ينبغي الآن أن نعددها ونسجلها كلها، يضيف هايدغر، هي بالأحرى، تقوم وتقف معاً سوية على أساس تجربة الإغريق غير القابلة للشك أو للجدل بمعنى الوجود، والذين كانوا يدعونه (*ousia*)، أو أكثر دقة كانوا يسمونه (*parousia*). والترجمة العادية غير المفكر فيها لتلك الكلمة بمصطلح «الجوهر» يجعلها تفقد معناها وثقلها المعرفي تماماً. وبالنسبة إلى كلمة (*parousia*)، يقول هايدغر: نحن نمتلك المصطلح الألماني المطابق لها، أي، الحضور <An-wesen>، والذي يصف ويشير إلى الوضع أو الحال أو المسكن وما حوله من الأرض، والذي يقف منتصباً بذاته أو يشير إلى الذاتية المغلقة. وفي زمن أرسطو كان مصطلح (*ousia*) يستخدم بهذا المعنى وبمعنى المصطلح الأساسي للفلسفة. بمعنى شيء ما يقدم ويعرض ذاته لنا. إنه يقف بذاته بثبات، هناك، وبذلك يقوم ويتجلى وينبثق بذاته. إنه هوهو كما ينشأ. لأن مصطلح «الوجود» يعني، طبقاً لهايدغر، بشكلٍ أساسيٍ بالنسبة إلى الإغريق «الحضور الدائم والقائم».

لكن لسوء الحظ، يقول هايدغر، إن الفلسفات اللاحقة للفلسفة الإغريقية وقطاعاتها المعرفية لم ترجع مطلقاً في بحوثها إلى هذا الأساس للوجود (الذي طرحه أوائل الفلاسفة الإغريق) وإلى مايفترضه ويقتضيه ضمناً. فهي تبقى تدور فقط على سطح ذلك الشيء الذي يقدم ذاته،

وتبحث فقط في عملية فحصه واستجوابه بطريقة غير مجدية أو مثمرة تماماً لفهم الوجود.

وعلى هذا النحو، يؤكد هايدغر، نحن الآن في موضع يحتم علينا أن نفهم بشكلٍ جيدٍ وجهة نظر الإغريق في الوجود، تلك التي ذكرناها سابقاً في توضيحاتنا لمصطلح الميتافيزيقا، يعني بدقة أكثر، تجربة الوجود كطبيعة (*physis*). فمصطلح (*physis*) يعني، طبقاً لهايدغر، الانبثاق والنهوض، ذلك التجلي والانكشاف العفوي، التلقائي، الذاتي والطبيعي الذي يتريث في خطواته. في وسط تلك القوة فإن السكون والحركة ينفتحان على وحدة أصيلة. هذه القوة، في الواقع، تمثل عملية الهيمنة على الحضور الذي لم تتم السيطرة والتغلب<bewältigt> عليه بعد في عملية التفكير، حيث يتجلى ذلك الحضور بذاته كموجود. ولكن تلك القوة تنبعث وتصدر أولاً من الخفاء، ويعني هايدغر هنا في الإغريقية مصطلح (*alētheia*) والذي يعني بدوره (التبدي والتمظهر) حينما تنجز القوة ذاتها كعالم مستقل.

وهكذا فإنه فقط من خلال وسط العالم وسياقه، يستنتج هايدغر، يصبح الموجود موجوداً.

وللبرهنة على وجهة نظره يتحول هايدغر إلى قول هيراقليطس اللاحق: «إن الصراع هو السمة السائدة للكل (ذلك الحاضر)، الأداة التي من خلالها وبموجبها يسبب ويحدث الخالق عملية انبثاق الأشياء، ولكن (أيضاً) يمثل للكل الصفة الغالبة المهيمنة الحافظة للوجود. لأنه الصفة التي تجعل من البعض يظهر ويتجلى كالآلهة ومن الآخرين كناس. إنه الصفة التي تخلق (وتُظهر) البعض كعبيد وآخرين كأحرار».

إن مصطلح (*polemos*) الإغريقي يُسّمى هنا، على حد تعبير هايدغر،

أو يُشار إليه كصراع يسود مسبقاً وسط كل ما هو إلهي وإنساني، ولا يعني، يحذر هايدغر من سوء الفهم، في الواقع، مفهوم الحرب بالمعنى الإنساني. هذا الصراع، كما يعتقد مؤول لهيراقليطس، يسبب ويحدث، أولاً، انفصال حقل الوجود وانقسامه إلى متضادات؛ إنه يحدث ويسبب أولاً الموقع والنظام والمرتبة. وهذا النوع من الفصل والانقسام، أيضاً، يشق الطريق ويكشف عنه، يفسح المجال، يبتعد ويباعد، ويربط بين الأشياء كتفتح. في هذا الصراع <Aus-einandersetzung>، يأتي العالم إلى الوجود (الصراع لا يشق أو يقسم الوحدة، بل، بالأحرى يحطمها ليعيد بناءها). إنه ينشئ الوحدة مرة أخرى، يجمع- معاً اللوغوس. إن مصطلحي (*polemos*) و(*logos*) كلاهما يعبران عن المعنى والمدلول نفسيهما.

ويقول هايدغر بهذا الصدد: إن المقصود بالصراع، هنا، هو الصراع الأصيل فحسب، لأنه ببساطة يُثار ويحدث بين الخصوم المتكافئين. إنه لا يعني فقط هجوماً على شيء ما يوجد سلفاً أو مسبقاً هناك. هذا النوع من الصراع يظهر، أولاً، على حد تعبير هايدغر، ويصمم ويطور ما هو حتى الآن أو حتى تلك اللحظة غير مسموع به، وغير مذكورأو مُقال وغير مفكر فيه. هذه المعركة أو هذا الصراع، في الحقيقة، يتواصل ويتعزز بواسطة الفاعلين والمؤثرين في وسطه، من مبدعين، وشعراء، ومفكرين ورجال دولة. فعلى الضد من حالة الفوضى المربكة، يحاول هؤلاء الفاعلون في التاريخ أن يضعوا حواجز عملهم بقوة في وجه تلك الفوضى، فمن خلال أعمالهم فقط يقبضون على هذا العالم المفتوح والمتجلي بتفاصيله لهم. إنه من خلال وسط هذه الأعمال وسياقها، طبقاً لهايدغر، تقف القوة الأساسية والطبيعة معاً وتتجلى أولاً. الآن فقط يصبح الموجود موجوداً بحد ذاته. إن

هذا العالم المُشيّد، بواسطة هؤلاء الفاعلين، هو التاريخ بالمعنى الأصيل. لهنا، في الحقيقة، ليس فقط الصراع بحد ذاته يثير<ent-stehen lassen> أو يعمل على انبثاق الموجود؛ لكن هذا الصراع بحد ذاته، يضيف هايدغر، يعمل أيضاً على حفظ الموجود في حالة دوامه وبقائه <Ständigkeit>. وحينما يتوقف الصراع عن عمله ويضع أوزاره، فإن الموجود لا يتوقف، لكن العالم، مع ذلك، يطرد ويبتعد بعيداً. إن الموجود، طبقاً لهايدغر، لم يعد ذلك الشيء المعد والمصنوع سلفاً ومسبقاً؛ إنه، بالأحرى، مجموعة من المعطيات. أصبح الآن موضوعاً، إما أن يلاحظ أو يكون (رؤية، أو صورة) أو يتم العمل بموجبه أوأداة أويصبح مادة أولية للعمل عليه مثل (الإنتاج، والحسبان والتقدير). إن العالم الأصلي لصناعة القوة، يقصد هايدغر، الطبيعة، ينحل إلى نموذج يتم نسخه وتقليده. فالطبيعة تصبح بمثابة حقل خاص، يختلف تماماً عن حقل الفن وعن كل شيء يمكن أن يُصاغ وفقاً لهدف ومشروع وغاية معينة. إن الانبثاق الأصيل والثبات الدائم للطاقات والانشطة (*phainesthai*)، أو الظهور بالمعنى العظيم لعالم الظهور، يصبح بمثابة وضوح وجلاء الأشياء التي هي موجودة سلفاً هناك ويمكن الإشارة إليها دون عناء. في الحقيقة، إن العين، والرؤية، التي تصمم المشروع والخطة في القوة، تصبح مجرد «بحث عن»، أو «غوص أكثر في». فالرؤية،هنا، تنحل إلى مجرد بصريات (عبارة شوبنهور «عين العالم»-معرفة صرفة......)

مع ذلك فإن هايدغر يصدمنا بالملاحظة التالية: صحيح أنه مازالت توجد الموجودات هناك، بل هناك الكثير من تلك الموجودات، وأنها تحدث ضجة أكثر من أي وقت مضى. لكن مفهوم «الوجود» الصرف،

من المؤكد، خرج بعيداً جداً عن تلك الموجودات. لقد تم جعل الموجود مجرد «موضوع» لانشغال متنوع لانهاية له، وبهذه الطريقة فقط يحتفظ بمظهر دوامه وثباته.

ولكن هايدغر يسعفنا في محاولة فهم «الوجود» من خلال تعداد المعاني التي يعبر عنها هذا المصطلح المهم عند الإغريق على النحو التالي:

(١) ذلك الذي هو منتصب واقف-في-ذاته <In-sich-stehen> بمعنى النهوض والنشوء <Ent-stehen> أي يقف خارجاً من الطبيعة.

(٢) ذلك يبقى، بحد ذاته، «دائماً» <ständig>، أي، ثابتاً <*ousia*>.

أما العدم، فيعني، وفقاً لذلك، الرحيل من هذا الدوام والثبات المتكون: (*existasthai*)، الوجود، «أن توجد»، يعني للإغريق تحديداً وبدقة مصطلح اللاشيء. إن العادة الطائشة في استخدام الكلمات اللاحقة، على سبيل المثال: «الوجود» و«يوجد» لوصف الوجود تشيرأكثر إلى النفور والابتعاد والانفصال عن كل من الوجود وعن التأويل والتفسير الجذري القوي والفعال والمحدد له.

وفي محاولة توضيح كيف يفهم الإغريق الموجود يقول هايدغر: إن مصطلح (*ptōsis*) و(*enklisis*) يعني السقوط، الانحدار، أي، المغادرة والانحراف عن موضع الوقوف الثابت والدائم. وهو يحاول هنا أن يطرح السؤال اللاحق: لماذا صعد هذان المصطلحان فقط دون المصطلحات الأخرى صعدا واستقرا في السياق والوسط اللغوي؟ إن معنى ومدلول مصطلحي (*ptōsis*) و(*enklisis*) يفترضان سلفاً معنى الانتصاب وعلو القامة. وكما قلنا مسبقاً، يضيف هايدغر، إن الإغريق ينظرون إلى اللغة

باعتبارها شيئاً موجوداً، إذن، هذا الأمر، في الواقع، يتماشى ويتوافق مع فهمهم لمسألة الوجود. الموجود هو ذلك الذي يمتاز بالثبات والدوام، ويمثل ذاته بحد ذاته على هذا النحو، إنه ذلك الذي يظهر ويتجلى بشكل أولي بذاته إلى النظر. وفي المعنى الواسع ينظر الإغريق إلى اللغة، طبقاً لهايدغر، من زاوية وجهة النظر المرئية والبصرية، أي، أنها تقف على أساس الصورة المكتوبة للكلمة، في العلامة المكتوبة، في الحروف (*grammata*). وبالتالي، فإن اللغة، وصولاً إلى عصرنا الحالي، قد تم تأويلها وتفسيرها دائماً نحوياً أو قواعدياً. لكن الإغريق كانوا أيضاً يعرفون الصفة اللفظية أو الصوتية للغة أو صفة ممثل الأصوات الكلامية في اللغة (*phonē*). كما أنهم، بالإضافة إلى ذلك أرسوا القواعد البلاغية والشعرية. (ولكن كل تلك المحاولات لم تكن مجدية ولم تقد بحد ذاتها مطلقاً إلى لتزويدنا بالتعريف الملائم والمناسب لجوهر اللغة وماهيتها).

وهكذا يتساءل هايدغر: هل يمكن الآن أن يدهشنا كثيراً أن نعرف حقاً أن مصطلح «الوجود» هو عبارة عن كلمة فارغة حينما تكون صيغة الكلمة الحقيقة تقوم على أساس هش وظاهر من الفراغ؟ ويجيب: إذن، دع كلمة «الوجود» أن تكون بالنسبة إلينا بمثابة تحذيرمهم وافد من تاريخ الأنطولوجيا. دعنا أن لاندع أنفسنا تسقط في فخ الإغراء والإغواء من خلال فراغ كل الصيغ، أي، من خلال فراغ المنعوت اللفظي. ودعنا أن لا يتم الإمساك بنا بواسطة فخ تجريد صيغة مصدر الوجود «sein» . فإذا أردنا حقاً أن ننفذ إلى عمق موضوع «الوجود» من خلال ووسط اللغة، فإنه من المستحسن لنا أن لانبارح أو أن نلتصق جيداً بالصيغ؛ أنا، أنت، هو، هي،

هذا الشيء، نحن، كنت، كنا، كانوا...الخ. ولكن هذا الأمر وحده تحديداً لا يجعل فهمنا يمسك جيداً وبدقة بالدلالة والمعنى اللذين يشير إليهما مصطلح «الوجود»، إنه لا يسمح للوجود أن يصل إلى مجال الحضور.

(٢) سؤال ماهية الوجود:
تشغيل الميتافيزيقا

لا شك، يقول هايدغر، أننا أخذنا على عاتقنا مهمة دراسة كلمة «الوجود» وتفاصليها من أجل أن ننفذ إلى الحقيقة المطروحة على بساط البحث ونفهمها جيداً، ومن أجل أن نحدد مكانها المناسب. ويضيف، بالتأكيد، نحن لانقصد، هنا، أن نقبل تلك الحقيقة المتعلقة بتلك الكلمة على نحو أعمى أو نقبل الكلام فيها على عواهنه، كما لو أننا نقبل بواقعة أن هنالك كلاباً وقططاً موجودة. وهذا في الواقع يؤكد مانوي القيام به على الرغم من حجم المخاطرة التي تنتظرنا وعلى الرغم من أن هذا الهدف ومحاولة إنجازه ربما يعطي انطباعاً حاداً من العناد الصلب، ويقدم نفسه على أنه ليس أكثر من سذاجة بائسة تتناول ما ليس له صلة بالموضوع وغير واقعي وتضعه في حقل ما هو واقعي وتربك نفسها وتوقعها في شرك عملية تحليل الكلمات فقط ليس إلا. هنا، من الواضح أن هايدغر يرغب وبقوة في أن يلقي الضوء على هذه الحقيقة التالية: إن اللغة ومن خلال عملية تطورها تشكل حتمياً صيغة المصدر لكلمة «الوجود»، على سبيل المثال: «أن يوجد» أو «أن يقدم نفسه»، وأنه مع مرور الزمن أصبحت اللغة، نتيجة لذلك، تنتج معنى ضعيفاً متبلداً وغامضاً لتلك الكلمة. فبدلاً من الحصول على توضيح لهذه الواقعة أو الحقيقة التي نحن في أمس الحاجة إلى توضيحها، نقوم فقط بطرح حقيقة أو واقعة أخرى، تناسب وتلائم تاريخ اللغة.

وإذا حاولنا، الآن، يضيف هايدغر، أن نبدأ مع هذه الحقائق التي تعود إلى تاريخ اللغة ولماذا هي كذلك، حينئذ فإن أساس التوضيح الذي ربما نظل نقتبسه سوف لن يصبح أكثر وضوحاً بل سيصبح، بالأحرى، أكثر غموضاً وقتامة. علاوة على ذلك، ينتقد هايدغر هؤلاء الذين يتبعون المنهج المعتاد في الفلسفة ويقول هم في الواقع يستحضرون مثل تلك الواقعة غير المبررة حينما يقولون منذ البداية: إن كلمة «الوجود» هي أكثر الكلمات خواء وفراغاً وعليه، هي أيضاً ذات معنى شامل. ومايتم الاعتقاد والتسليم فيه بالعلاقة مع تلك الكلمة (كلمة الوجود) بناءً على ذلك هو أنها ليست أكثر من مفهوم عام عالٍ، أي أنها جنس. إن محاولة ربط السؤال الحاسم للميتافيزيقا مع هذه الكلمة الخاوية والفارغة للوجود، من وجهة نظرهم، يعني ببساطة وضع كل شيء في حالة فوضى وغموض وارتباك.

ونظراً لأن مفهوم الوجود يحظى بأهمية خاصة عند هايدغر، فإنه يفضل الابتعاد عن البحث في مسألة المخطط الفارغ لكلمة «الوجود». ولكن أين علينا أن نذهب إذا تركنا هذا الأمر؟ الجواب على هذا السؤال لا يمكن أن يكون صعباً، في الغالب، نحن نتساءل لماذا توقفنا كثيراً، عند سرد هذا الحجم من التفاصيل، عند كلمة «الوجود»؟ دعنا نشغل أنفسنا الآن مع دقائق وخصوصيات الحقول المختلفة للموجود بذاته. لأنه في ما يتعلق بمسألة الاضطلاع بهذه المهمة نحن، ببساطة، نمتلك كل أنواع وضروب الأشياء المساعدة في حوزتنا. ويقصد هايدغر بهذه الأشياء هنا الأشياء الملموسة مباشرة بالنسبة إلينا، كل الأشياء التي هي باستمرار في متناول أيدينا، على سبيل المثال: الآلات، والعربات أو المركبات.... الخ. وإذا كانت هذه الأشياء تصطدم بنا يومياً كأشياء مألوفة لنا، وأنها ليست

«صاغة بشكلٍ كافٍ كي تعبر بحق عن حقل «الميتافيزيقا»، فإننا سوف نبهد ونحصر أنفسنا فقط في حقل الطبيعة فحسب ذلك الذي يحيط بنا، على سبيل المثال:في الأراضي المترامية الأطراف، في البحر، في الجبال، في الأنهار والغابات وكل الأشياء الخاصة والمعينة الموجودة فيها، من أشجار، وطيور، وحشرات، وحشائش وصخور. بمعنى إذا نظرنا إلى الأمر من منظار أكبر، فإن الموجود المثير للإعجاب حقاً، أقصد الأرض هو قريب منّا وفي متناول أيدينا. فالموجود الذي يوجد، في الواقع، بطريقة مماثلة إلى أقرب قمة جبل هو القمر الذي يرتفع مرة أخرى ليلقي بضوئه على الأرض. إن الموجود هو ذلك الجمع المحتشد من الناس في الشوارع المشغولة والناشطة والضاجة دائماً بالحركة. إن الموجود هو نحن أنفسنا. الموجود هو اليابانيون والناس الآخرون من شتى الأجناس. الموجود هو المقطوعات الموسيقية المختلفة للموسيقار باخ. الموجود هو كاتدرائية ستراسبورغ. الموجود هو ترانيم هولدرلين الشعرية. الموجود هو المجرمون. الموجود هو المجانين الذين يقطنون في مأوى المجانين.

ينبغي لنا ببساطة يقول هايدغر، أن ندع الموجود يوجد ويكون، بما أنه يحيط بنا، وبما أنه يلهمنا وينفخ فينا الحياة أو يغُمنا معاً، في حياتنا اليومية المتداولة وكذلك الأمر في الساعات واللحظات العظيمة. ينبغي علينا أن ندع الموجود يكون ويوجد، تماماً كما هو الحال. ولكن إذا كان لنا أن نَحمــل أنفسنا، بالتالي، فــي مسار وجودنا التاريخي هناك-في- العالم، بدون روح البحث، كما لو أننا نأخذه على أنه أمر مسلّم؛ وإذا كنا في كل حالة ندع الموجود أن يكون موجوداً كما هو، حينئذ ينبغي لنا أن نعرف وندرك جيداً، يؤكد هايدغر، معنى كل من كلمة «يوجد أو يكون» ومعنى كلمة «الوجود».

ولكن كيف يتسنى لنا أن نحدد بدقة، يتساءل هايدغر ما إذا كان الموجود، والمفترض أن يكون في مكانٍ ما وزمانٍ ما، هو موجود أو غير موجود في الواقع، إذا لم نميز ونفرق سلفاً بين مفهومي «الوجود» و«العدم»؟ وكيف يتسنى لنا أن نجري هذا التمييز والاختلاف الحاسم مالم نعرف وبشكلٍ محددٍ سلفاً معنى الأمر الذي نجري عليه عملية التمييز: أعني التمييز بين مفهومي «العدم» و«الوجود». كيف يمكن لأي موجود ولكل موجود أن يكون موجوداً ومفهوماً بالنسبة إلينا مالم نفهم سلفاً مفهومي الوجود والعدم؟

ولكن، الأمر الذي لا يطاوله الشك، يقول هايدغر، أن الموجودات دائماً تصطدم بنا ونلتقي بها على طول الخط. فنحن نعمل على التمييز والتفريق بين وجودها على هذه الشاكلة ووجودها على الشاكلة الأخرى، ونشكل ونطلق، من ثم، الأحكام في ما يتعلق بالوجود والعدم. حينذاك يصبح أمراً سطحياً الكلام وحتى من الخطأ القول إن هذه الكلمة (أي كلمة الوجود) هي كلمة فارغة وغامضة وغير محددة.

لكن مثل تلك الاعتبارات تضعنا فعلاً، على حد تعبير هايدغر، في موقف متناقض إلى أبعد الحدود. ففي البداية، كنا قد قررنا وجهة النظر التي تقول: إن كلمة «الوجود» لاتخبرنا شيئاً محدداً. ونحن لم نقرر هذا الأمر في المقدمة؛ لا، فلقد عثرنا عليه، وما زلنا نعثر على حقيقة أن «الوجود» هو عبارة عن معنى غامض وغير محدد. ولكن من جانب آخر، فإن البحث، والذي فقط شرعنا في إنجازه، يقنعنا أن نقوم فعلاً وبوضوح وبشكلٍ مؤكدٍ بمحاولة التمييز بين «الوجود» و«العدم».

ويحاول هايدغر هنا أن يطرح المحاججة الفلسفية اللاحقة: إذا أردنا أن

لكيف أنفسنا ونجعلها موافقة مع هذا الوضع، ينبغي أن نضع في الحسبان الأمر التالي: ربما قد يكون أمر مشكوك فيه ما إذا كان الموجود الفردي، في مكان ما وفي وزمان ما، موجوداً أو غير موجود. ربما يمكن لنا أن لرتكب خطأ بهذا الخصوص، على سبيل المثال: ما إذا كانت هذه النافذة هناك، والتي بالرغم من كل شيء هي موجودة، كانت مغلقة أو غير مغلقة. ولكن حتى وإن كان هذا الشك ربما يطرح نفسه بقوة، فإن التمييز المحدد والواضح بين الوجود والعدم ينبغي أن يكون حاضراً دائماً في أذهاننا. في تلك الحالة فقط، يقول هايدغر، نحن لانلقي بظلال الشك على حقيقة أن الوجود هو أمر مختلف تماماً عن العدم.

وهكذا، فإن كلمة «الوجود» هي كلمة غير محددة وغامضة ومجهولة في ما يتعلق بمعناها ومازلنا بحاجة إلى أن نفهمها بشكلٍ قاطع لا ريب فيه. فكلمة الوجود تبرهن أنها غامضة وغير محددة المعنى تماماً، ولكنها في الوقت ذاته هي محددة جداً وبقوة. وانطلاقاً من وجهة نظر المنطق المعتادة فإننا هنا في تناقض واضح وصارخ. إن الشيء الذي يناقض نفسه لا يمكن أن يكون أو يوجد. فمثلاً لا يوجد شيء على هيئة دائرة مربعة. ولكن مع ذلك، يصر هايدغر، بين أيدينا هذا التناقض اللاحق عن الوجود: وجود محدد، وغير محدد كلياً في آن واحد. فإذا انحدرنا إلى مستوى نخدع به أنفسنا، وإذا كنا نمتلك برهة من الزمن نخصصها لأنفسنا وسط كل نشاطات اليوم المزدحمة وأقسامه، فإننا سوف نجد أنفسنا نقف وسط هذا التناقض بوضوح. و«وقوفنا» هذا هو، بالأحرى، على حد تعبير هايدغر، أكثر حقيقة وصدقاً وواقعية من أي شيء آخر نحن نطلق عليه أنه شيء واقعي؛ إنه أكثر حقيقة وصدقاً وواقعية من حقيقة الكلاب والقطط

ومن السيارات والجرائد وأكثر حقيقة وصدقاً من تقديم إجابات وقضايا جاهزة.

وعلى نحو مفاجئ، فإن حقيقة كلمة الوجود ككلمة فارغة بالنسبة إلينا، يقول هايدغر، تأخذ الآن شكلاً وطريقاً مختلفاً تماماً. فنحن بدأنا نشك أن تلك الكلمة ربما لاتكون كما يبدو للوهلة الأولى بأنها مجرد كلمة فارغة وخاوية كما يدعي نيتشه. فإذا فكرنا بعمق وعن كثب في حقيقة وطبيعة هذه الكلمة، فإنها في نهاية المطاف تتحول إلى حقيقة، على الرغم من ضبابية وعمومية معناها، إننا بلاشك نقصد بها شيئاً محدداً ومعيّنًا. هذا الوضوح، في الواقع، هو محدد جداً ولانظير له في ما يتعلق بنوعه إلى درجة أننا حتى ينبغي أن نقول مجبرين الأمر التالي:

إن الوجود الذي يخص أو يعود إلى كل موجود أياً كان، والذي بالتالي هو منثور ومفرق ومشتت بين كل تلك الأشياء التي هي مألوفة وحاضرة بالنسبة إلينا، هو شيء أكثر فرادة وخصوصية من كل الأشياء الأخرى المنثور والمشتت فيها، إنه ينتمي بوضوح إلى مجال الحضور.

ويصرح هايدغر أن كل شيء آخر، كل موجود وأي موجود، حتى وإن كان فريداً في نوعه أو لانظير له، يمكن أن تتم مقارنته مع الأشياء الأخرى. فتحديده وتصميمه يزدادن وينموان بواسطة مثل تلك المقارنات ومن خلالها. وبمتقضى تلك المقارنات سيكون في الكثير من النواحي غير محدد وغير معروف سلفاً. لكن «الوجود»، يضيف هايدغر، مع ذلك، لا يمكن مقارنته بأي شيء آخر. وعلى الضد من الوجود، فإن الشيء الوحيد الأخير المتبقي -الذي يمكن مقارنته مع الوجود- هو «العدم». وإذا سلمنا بأن «الوجود»، بالتالي، يمثل أكثر الأشياء فرادة في نوعه وأنه لا نظير له، فإن

كلمة «الوجود» حينئذ سوف لن تكون كلمة فارغة وخاوية كما يشير نيتشه إلى ذلك. وهي، في الحقيقة، ليست كلمة فارغة وخاوية إطلاقاً. وربما نقنع أنفسنا بيسر بهذا الأمر بواسطة إجراء عملية المقارنة. فحينما ندرك كلمة «الوجود»، إما عن طريق سماعها كوحدة صوتية أو نراها كعلامة مكتوبة، فهي على الفور تمنح نفسها على أنها حقاً شيء آخر مختلف عن تعاقب الأصوات والحروف. في الحقيقة، يصر هايدغر، لا يوجد إطلاقاً ما يسمى بكلمة فارغة؛ ففي الغالب قد تتهالك الكلمة وتتهرأ، لكنها مع ذلك تبقى ممتلئة بالمعنى والدلالة. إن الإسم «وجود» يظل يحتفظ بقوته الوصفية العامة. إن القول: «بعيداً عن هذه الكلمة الفارغة «الوجود»؛ ينبغي لنا أن نذهب إلى الموجودات الفردية الشخصية»، يبرهن على أنه ليس فقط قولاً متسرعاً، من وجهة نظر هايدغر، ولكنه أيضاً نصيحة أو مشورة مشكوك فيها جداً. دعنا نفكر مرة أخرى في مجمل الموضوع هذا من خلال مساعدة الأمثلة، وأن نكون متأكدين، بأن تكون حال تلك الأمثلة حال كل الأمثلة التي نستعيرها ونقتبسها حينما نتعامل مع هذا السؤال، أي لا يمكن لها مطلقاً أن توضح الموضوع كله في نطاقه الكامل، وبناءً على ذلك، ينبغي أن تؤخذ أو يتعامل معها مع مقدار معين من التحفظ.

ففيما يتعلق بـ «الوجود»، المرء ربما يجيب بما أنه يمثل أكثر المفاهيم عمومية وشمولاً، أن تصورنا وتمثلنا له لا يمكن له أن يكون أعلى مما هو عليه بالنسبة إلينا. ففي التعامل مع هذا المفهوم، يقول هايدغر، والذي هو المفهوم الأسمى والأكثر عمومية بالإشارة إلى ما يُصنف وإلى ماينضوي أو يندرج «تحته»، فإنه ليس فقط من المستحسن اتباع هذه الخطوة بل وإنه أيضاً يُمثل لنا الأمل الوحيد الذي من خلاله يمكن إيقاع الهزيمة بمسألة فراغه وخوائه.

ومما يلفت النظر حقاً أن هذه الحجة كما تبدو ليست على صواب لسببين:

(١) إنها وبشكلٍ عامٍ تنفتح على السؤال التالي: وهو ما إذا كانت عمومية الوجود وكليته هي ذاتها عمومية الجنس وكليته. لكن أرسطو، مع ذلك، قد ألقى بظلال الشك بقوة على هذه النقطة وخصوصاً في مسألة نقده نظرية «المثل» لأفلاطون. نتيجة لذلك، فإنه مازالت موضع الشك مسألة ما إذا كان الوجود الفردي الشخصي يمكن اعتباره مثالاً للوجود، على الشاكلة نفسها التي نعتبر فيها، على سبيل المثال: شجرة البلوط مثالاً «للشجرة» بحد ذاتها.

(٢) إن كلمة «وجود» يقول هايدغر، هي، في الواقع، عبارة عن إسم كلي، وعلى مايبدو فإنها تظهر ككلمة من بين العديد من الكلمات الأخرى. ولكن هذا الظهور يبدو أنه مخادع ومضلل. إن الإسم من جهة وما يُسميه هذا الإسم من جهة أخرى، كلاهما أمر فريد في نوعه ولا نظير له. لهذا السبب تحديداً، فإن أي عملية توضيح عن طريق إيراد الأمثلة بهذا الصدد هي محض تشويه وتحريف. ولقد أشرنا، يقول هايدغر، إلى اننا ينبغي أن نعرف مقدماً ماذا تعني «الشجرة» من أجل أن نكون قادرين حقاً على البحث والعثور من ثم على الأشياء الفردية الشخصية المحددة: نوع الشجرة والأشجار الفردية الشخصية. فهذا الأمر يبقى الأكثر صحة والأصدق بالنسبة إلى معرفة الوجود. هنا، إن الأمر ذو أهمية كبرى بالنسبة إلى هايدغر، والذي لا يمكن أن يضاهى أو يقارن هو ضرورة أن نفهم كلمة «الوجود» سلفاً قبل كل شيء آخر. إذن، فإنه لا يتبع من خلال «عمومية وكلية» الوجود بالعلاقة مع كل

تميزه عن باقي الموجودات كالأحجار، والنبات، والحيوانات، ولكن أيضاً عن الآلهة. إن المحاجات العقلانية التي يريد هايدغر أن يطرحها هي على النحو التالي: إذا كانت ماهيتنا لا تتضمن بين جنباتها قوة اللغة، فإن كل الموجودات سوف تغلق أبوابها بوجهنا، وأن الموجود الذي هو نحن سيكون ليس أقل عن الموجود الذي هو ليس نحن.

ويستنتج هايدغر أن المراجعة وإعادة النظر في كل ما قمنا بمناقشته حتى هذه اللحظة يكشف لنا عن الوضع اللاحق: من خلال التسليم بهذا الافتراض، أعني، أن الوجود بالنسبة إلينا هو عبارة عن كلمة فارغة ذات معنى ضبابي وغامض، فإننا بذلك نحط ونقلل من قيمته ونجرده من مرتبته المناسبة. لأن وجودنا-هناك-في-العالم وشرطه الذي لامفر منه، هو في الواقع يمثل محاولتنا إلى فهم هذا الوجود وأنه، حتى وإن كان هذا الأخير غير محدد، فإنه يظل يمتلك أعلى مرتبة، بما أنه في تلك المحاولة فحسب يتم الكشف، يضيف هايدغر، عن القوة التي ترتكز عليها الإمكانية الأساسية لوجودنا-هناك -في- هذا-العالم. مايريد هايدغر قوله هنا هو أن الاختلاف الأنطولوجي بين «الوجود-هناك- في- العالم» و«الوجود» هو الذي يسمح في الواقع بالكشف عن الوجود، ويسمح أيضاً بوجود مايسمى بمبحث الميتافيزيقا. إن هذه الواقعة أو الحقيقة المتعلقة بالوجود، على حد تعبير هايدغر، هي ليست واقعة موجودة بين الوقائع والحقائق الأخرى فحسب، بل إنها تمثل شيئاً ما ينبغي في الواقع أن يتلاءم وينسجم فقط مع المكانة الأعلى مرتبة، وتزودنا أيضاً بحقيقة أن وجودنا-هناك -في-العالم، والذي هو دائماً وجود تاريخي هناك، لا يبقى أمراً محايداً وغير مكترث وسط الرهانات الكثيرة والأفكار والمفاهيم والرؤى

والنوابض الفكرية التي تطرحها الموجودات من حوله. ولكن حتى وإن كان وجودنا-هناك-في- العالم ينبغي له أن يبقى بالنسبة إلينا موجوداً محايداً وغير مباليين، فإنه يتطلب منا لامحالة أن نفهم مسبقاً «الوجود». فبدون هذا الفهم سوف لن نكون حتى قادرين أن نقول لا أو نعم ونتفاعل مع الوسط الذي يحيط بنا من الموجودات.

وطبقاً لهايدغر، بما أن عملية مقاربات فهم «الوجود» تبقى، قبل كل شيء، ذات معنى غامض وملتبس، ولكنها تبقى في الوقت ذاته ذات سمة معينة ومحددة؛ وبما أنه، وفقاً لذلك، تظل عملية فهم الوجود، مع كل مرتبته ومكانته، أمراً غامضاً ومرتبكاً ومخفياً، فإنه ينبغي، أولاً، أن يتم توضيحه وحل إشكالاته وإخراجه من خفائه وتكتمه، إخراجه إلى المجال الذي ينتمي إليه، أي، مجال الحضور. هذا الأمر يمكن إنجازه بنجاح فقط، يصر هايدغر، إذا أجرينا تحقيقنا واستقصاءنا حول عملية فهم الوجود هذه بذاتها، والتي قبلنا في البداية على أنها مجرد واقعة، أي إذا وضعنا ذلك في صيغة سؤال.

مما لاريب فيه أن عملية التساؤل بحد ذاتها هنا، طبقاً لهايدغر، هي حقاً عملية أصيلة، وهي بالإضافة إلى ذلك ترسم حدودها القاطعة وتمثل الطريقة الوحيدة التي نقيم وندرك بها إدراكاً كاملاً ما الذي يجعل «الوجود» ومن خلال مرتبته ومكانته العليا يمسك ويقبض بإحكام على وجودنا -في- هذا-العالم، على سطحية الكائن البشري وهشاشته في قوته. وبالتالي، فإنه لا يوجد سؤال أجدر به أن يطرح على بساط البحث أكثر استحقاقاً من سؤال فهمنا إلى الوجود. فكلما كان سؤالنا أكثر أصالة وموثوقية، يحاجج هايدغر، كلما كنا نقيم بشكلٍ أكبر في وسط وسياق أكثر الأسئلة القابلة للنقاش وعرضة للشك.

يقول هايدغر: نحن نفهم كلمة «الوجود» ومعها نفهم كل تصريفاتها، على الرغم من أن هذا الفهم يبدو وكأنه أمر غير محدد. أما في ما يتعلق بمسألة ماذا نفهم بالضبط من الوجود، أو في ما يتعلق أيضاً ببعض ملامح الطريق الذي ينفتح ويتبدى بذاته من خلال هذا الفهم إلينا فإننا نقول: إنه، بلاريب، يمتلك معنى. فبقدر مايفهم وبأي طريقة كانت، فإنه يظل يمتلك معنى. فإن تحاول أن تجرب وتفهم «الوجود» باعتباره أكثر المشكلات أهمية واستحقاقاً وأن تستقصي وتبحث خصيصاً عن الوجود، يعني، بالتالي، لاشيء أكثر من عملية البحث عن «معنى الوجود».

وفي كتاب «الوجود والزمان»، واحد من أهم مواقع العمل الهايدغري، يتم طرح سؤال «معنى الوجود» وإثارته من قبل هايدغر ويتم تطويره، في الواقع، كسؤال يطرح ولأول مرة في تاريخ الفلسفة. وكذلك يتم أيضاً توضيح ما المقصود تحديداً بالمعنى هنا، أي يقصد به، كشف وفض الوجود، وليس فقط كشف وفض الموجود بحد ذاته.

وهنا يتساءل هايدغر لماذا كان مصطلح الوجود، مضللاً منذ البداية بالنسبة إلينا؟ ويجيب على هذا السؤال بالقول: لأن هذا الظرف أو الحال، الذي نفهم من خلاله الوجود، لا يحدث فقط هكذا ما بين الظروف والحالات الأخرى في حياتنا، كما هو، على سبيل المثال: حال أننا نمتلك فصوص الأذن بهذا الشكل أو بذلك الشكل. ويرى هايدغر أننا نفهم «الوجود» ليس فقط على أنه شيء حقيقي وواقعي، ولكن أيضاً على أنه شيء ضروري. بدون هذا الكشف والافتضاض للوجود فإننا سوف لن نكون قادرين على حيازة صفة «الجنس البشري»، حيازة مكانة الإنسان الواقعي كرصيد بشري. ويضيف: لم يكن هناك وجود للزمان حينما لم

يكن الإنسان موجوداً بعد، ليس بسبب أن الإنسان كان موجوداً منذ الأزل وسوف يظل خالداً إلى الأبد، ولكن لأن الزمان ليس أمراً أزلياً وأنه يشكل ويصنع ذاته فقط من خلال وجود الإنسان، فقط من خلال وجود الإنسان كوجود-تاريخي-هناك-في-العالم. ولكن الشرط الضروري الذي لامناص فيه لوجوده -هناك- في العالم، مع ذلك، هو أن يفهم «الوجود». فبقدر أهمية وضرورة هذا الفهم، يصبح الإنسان كائناً تاريخياً حقيقياً.

ففي هذا الكتاب، يقول هايدغر، إن الأسئلة المتفرقة والمتباعدة التي ترسل وتطرح علينا بينت لي مراراً وتكراراً أن معظم الناس يصغون بالعادة إلى الاتجاه الخاطئ وأصبحوا، من ثم، مرتبكين وواقعين في شرك التفاصيل الكثيرة والمملة. وأنه صحيح جداً، يضيف، أن الأمر الذي يؤخذ بعين الاعتبار، في ما يتعلق بالمحاضرات التي تلقى في مجال العلوم الخاصة، هو السياق. ولكن بالنسبة إلى العلوم المختلفة فإن السياق يتعين مضمونه بشكلٍ مباشرٍ بواسطة الموضوع، والذي هو دائماً حاضر وموجود بطريقة ما بالنسبة إلى العلوم. أما بالنسبة إلى الفلسفة، من جهة أخرى، فإن الموضوع ليس حاضراً بتاتاً؛ علاوة على ذلك، فإن الفلسفة لا تمتلك موضوعاً تبدأ معه. إنها فقط «عملية» ينبغي لها في كل الأزمان أن تنجز وظيفة الوجود في حالة تجليه وتبديه وحضوره وتمظهره الملائم ثانية مرة أخرى ومن جديد على حد تعبير هايدغر. فقط من خلال وسط هذه العملية يمكن للحقيقة الفلسفية أن تكشف عن نفسها وتتبدى للعيان. لهذا السبب تحديداً يصبح أمراً ضرورياً وحاسماً ما ينبغي على القارئ أن يتخذه من خطوات مختلفة في سير هذه العملية مع الكتاب وبعده.

يتساءل هايدغر ماهي الخطوة التي ينبغي علينا أن نتخذها تحديداً؟ ماهي الخطوة التي ينبغي علينا أن نشرع بها لفهم الوجود؟

وبالتالي، علينا أن نعين ونحدد الحقيقة، يقول هايدغر، التي من شأنها أن توضح، كنقطة انطلاق راسخة غير مهتزة، كل تراث التساؤل الميتافيزيقي عن «الوجود». وهذه الحقيقة، طبقاً لهايدغر، تبدأ رحلتها من حقل «الموجود» وهي تتوجه نحوه. إنها لاتبدأ من حقل «الوجود» ولا تدخل أيضاً في مناقشة الطبيعة المشكوك فيها وغير القابلة للتساؤل لعملية تجليه وظهوره للعيان. ولأن معنى «الوجود» ومفهومه يمتلكان عمومية وكلية عالية، فإن الميتافيزيقا كعلم الطبيعة لا يمكن لها أن تذهب بعيداً كي تحددهما وتعرفهما عن كثب. فليس لها إلا طريقة واحدة باقية، على حد تعبير هايدغر، وهي الحركة من حقل الكلي إلى حقل الموجود الفردي الشخصي. وبهذه الطريقة تعمل الميتافيزيقا، بشكلٍ صائب، على ملء فراغ مفهوم الوجود، أعني ملأه بالموجودات. ولكن اتباع النصيحة التي تقول: «بعيداً عن مفهوم الوجود؛ ينبغي الذهاب إلى الموجودات الفردية الشخصية»، تبيّن لنا أن الميتافيزيقا بهذه الفعلة تسخر وتهزأ من نفسها دون أن تعلم أو تعي ذلك.

هنا، يطرح هايدغر، مجموعة من الأسئلة: هل «الوجود» هو فقط كلمة فارغة؟ أم هل أن الوجود والتساؤل عن سؤال الوجود كلاهما النقطة الأساسية وصلب الموضوع بالنسبة إلى التاريخ الروحي للغرب؟ هل الوجود يمثل مجرد آخر، مسحة غائمة من الواقع المتبخر والمتلاشي؛ هل هو فقط بالنسبة إلينا موقف يمكن أن ندعه يتبخر ويتلاشى في لامبالاة كاملة؟

وهكذا من خلال طرح هذا الاستفسار، نأخذ خطوة حاسمة وفاصلة انطلاقاً من الحقيقة المحايدة، من اللامعنى المفترض لكلمة «الوجود» إلى ظاهرة الإشكالية الأسمى، وهي أن «الوجود» يكشف بالضرورة عن نفسه ويتجلى للعيان ويدخل مجال الحضور من خلال فهمنا.

وحتى الآن، ففي بحثنا عن الوجود، يؤكد هايدغر، أننا نسعى جادين، في المقام الأول، للقبض والإمساك بالكلمة طبقاً إلى صورتها ومعناها. الآن فحسب، أصبح واضحاً، يستنتج هايدغر، أن سؤال الوجود هو ليس مسألة نحوية أو مسألة إيتمولوجية. وإذا كان علينا بالرغم ذلك أن نعمل مرة أخرى على أن نأخذ اللغة كنقطة انطلاق لبحثنا، فإن مكانة أو حالة خاصة ينبغي، هنا وبشكلٍ عامٍ، أن تُعطى إلى نوعية العلاقة وطبيعتها بين الوجود واللغة.

ولإلقاء الضوء على علاقة الوجود باللغة يقول هايدغر: إنّ اللغة على نحو عادي تعتبر بمثابة صيغة للتعبير عن التجربة، التي تنبع وتستيقظ في أعقاب حضور التجربة وحدوثها. فمن حيث إن الأشياء والحوادث تتم مواجهتها في تلك التجارب، فإن اللغة، هي في الواقع، تعبيرأو نسخ أو تقليد كما كانت للموجود المجرب هناك. فكلمة «الساعة»، على سبيل المثال: يقول هايدغر، تسمح في معناها بثلاث اختلافات وتميزات معروفة؛ ويمكن اعتبارها وفهمها على النحو التالي: (١) في ما يتعلق بالصيغة المسموعة والمرئية للكلمة؛ (٢) في ما يتعلق بمعنى ما نقدمه في العلاقة معها؛ (٣) في ما يتعلق بالشيء الذي تعبر عنه: هذه الساعة، الساعة المفردة الخصوصية، هنا تعبر عن النقطة الأولى «في ما يتعلق بالصيغة المسموعة والمرئية للكلمة» وهي في الوقت ذاته إشارة أو علامة إلى

النقطة الثانية. «في ما يتعلق بمعنى مانقدمه في العلاقة معها»؛ وأن النقطة الثانية «في ما يتعلق بمعنى مانقدمه في العلاقة معها» هي إشارة إلى النقطة الثالثة «في ما يتعلق بالشيء الذي تعبر عنه».

وبالتالي، يصرح هايدغر، ربما يفترض بنا أن نقوم بالشيء ذاته مع كلمة «الوجود»، أي، نقوم بالتمييز بين صورة، وشكل، ومعنى الكلمة، والشيء. ونحن نرى وندرك بيسر أنه طالما نسهب التفكير في صورة أو شكل الكلمة ومعناها فإننا لم نأت بعد أو ندخل إلى حقل «الشيء»، لم نأت إلى نقطة سؤالنا عن الوجود. فإذا كنا نتوقع أو نأمل، أن ندرك ونفهم بدقة ماهية الشيء وجوهره، وهنا نقصد، يقول هايدغر، ماهية الوجود وجوهره، فقط من خلال مناقشة تفاصيل الكلمة وطبيعتها ومعناها، فإننا من الواضح سنرتكب أو نقترف بالضرورة خطأ فادحاً. ونحن على الأرجح بالكاد سوف نسقط في هكذا خطأ، لأنه،إذا حدث وسقطنا في مثل هذا الخطأ، سيكون بالضبط مثلنا مثل الذي يحاول أن يستقصي ويبحث في ظاهرة الحركة في الأثير في المادة وتحديد العمليات الذرية فقط من خلال الدراسات النحوية لكلمة «الذرة» و«الأثير» بدلاً من إجراء التجارب الفيزيائية العملية.

وبالتالي، وبغض النظر عما إذا كانت كلمة «الوجود» تمتلك معنى محدداً أو غير محدد، أو تمتلك الإثنين معاً بالحال، فإننا ينبغي، ومن ما وراء حدود عامل المغزى والمعنى، أن نأتي إلى الشيء بذاته. ولكن يتساءل هايدغر، هل «الوجود» هو الشيء نفسه كما هو الحال في الساعات، والبيوت، أم هو أي موجود يكون؟ ونحن قد التقينا أو واجهنا، بالفعل، يواصل هايدغر، الظرف المزعج المتعلق بمسألة أن الوجود هو ليس موجوداً أو أنه موجود

مكون للموجود. فوجود البناية هناك هو ليس شيئاً آخر من النوع نفسه كما هو وجود السقف والقبو. لاشيء إطلاقاً يتطابق، هنا، مع كلمة «الوجود» ومعناها.

ولكن من هذا الأمر لا نستطيع أن نستنتج أن «الوجود» يتكون فقط من الكلمة ومعناها. إن معنى الكلمة لا يشكل، كمعنى، ماهية الوجود وجوهره. فإذا افترضنا يقول هايدغر، إنه يؤدي تلك الوظيفة، فإن هذا يعني أن وجود الموجود، لبنايتنا على سبيل المثال: يتشكل في معنى الكلمة. وسيكون من السخف الواضح أن نفترض أي شيء من هذا القبيل. لا في كلمة«الوجود»، ولا في معناها، يصر هايدغر، نحن نمر بالكلمة والمعنى والغاية في الوجود ذاته، ما عدا أن الوجود هو ليس الشيء، لأننا نقصد بالشيء هو ذلك الموجود بأي شكل من الأشكال.

ويضيف هايدغر: بعد أن تم اعتبار الظاهرة الخاصة وهي أن سؤال الوجود يبقى ويرتبط ارتباطاً وثيقاً مع سؤال الكلمة، يمكن أن نستأنف طريق تساؤلنا مرة أخرى. ينبغي أن نبين أن عملية فهمنا للوجود لها تحديدها وتعيينها في ذاتها، بمعنى أنها ترسم حدودها ومخططاتها بواسطة الوجود بذاته. وحينما نبدأ من المقال حول الوجود، يحاجج هايدغر، لأننا بمعنى مؤكد نحن دائماً وبشكلٍ أساسيٍ نُجبر أو يُفرض علينا أن نأخذ هذا الأمر على أنه نقطة بداية لنا، فإنه ينبغي أن نحاول الأخذ بعين الاعتبار أن الوجود بحد ذاته هوالذي يتحدث عنه المقال. فنحن نختار نوع المقال البسيط والمألوف والمهمل تقريباً حين يتم تلفظ الوجود في صيغة الكلمة وصورتها والتي يكون استخدامها متكرراً ومألوفاً جداً إلى درجة أننا من النادر ملاحظته.

نحن نقول، على سبيل المثال: «الله موجود أو يكون أو هو موجود». و«الأرض موجودة أو تكون أو هي موجودة». و «المحاضرة تكون أو توجد في قاعة المحاضرات». و«الرجل هو من مدينة سوابيا أو هو أصلاً من مدينة سوابيا». و«القدح يكون أو يوجد من الفضة أو هو من الفضة». و«الفلاح يوجد أو يكون في الحقول أوهو موجود في الحقل». ونقول: «هذا هو كتابي أو هو كتابي، «و» اللون الأحمر هو جانب البوابة أو هو يوجد على البوابة». و «هنالك توجد مجاعة في روسيا أو مجاعة توجد أو تكون في روسيا». و «العدو في حالة تراجع أو هو في حالة تراجع وتقهقر». و«حشرة أو قملة النبات توجد وتكون في حقل الكرم أي هي في حقل الكرم». ونقول: «الكلب يوجد في الحديقة أو هو في الحديقة». ونقول: «فوق كل القمم توجد وتكون الراحة أو هي هناك». ونقول «هو الموت، أي، أنه يكون أو يوجد في حالة خضوع واستسلام إلى الموت».

وطبقاً لهايدغر، فإن كل مثال من تلك الأمثلة أعلاه فإن كلمة «يكون، يوجد، هو وهي،. وأي كلمة تعبر عن الوجود» تعني شيئاً مختلفاً تماماً عن الأخرى. انطلاقاً من هذه الحقيقة، يستنتج هايدغر، يجوز لنا أن نقنع أنفسنا بسهولة، خصوصاً، إذا أخذنا هذا القول أو التعبير «يكون، يوجد، هو وهي» كما يحدث أو يجري بالفعل، أعني، إنه يتحدث في كل حالة من الحالات أعلاه انطلاقاً من وضع محدد، وغرض محدد، وطابع محدد، وأنه ليس مجرد جملة أو مثالٍ قديم بالٍ في النحو.

ويضيف هايدغر: بغض النظر عن الطريقة التي نترجم بها هذه الأمثلة التي ذكرناها أعلاه، فإنها كلها، وبدون استثناء، تظهر أمراً واحداً بوضوح: إنه من خلال مجال كلمة «يكون أو يوجد» ووسطها يكشف ويفض ويتبدى

«الوجود» بذاته لنا في أشكال وطرق متنوعة، يسمح لنفسه أن يصل إلى مجال الحضور. مرة أخرى، إن الرأي الذي يقول: إن الوجود هوعبارة عن كلمة فارغة وخالية يبدو أنه غير صائب بالمرة.

ولكن ربما يمكن هنا القول، يشير هايدغر، بأن كلمة «يكون أو يوجد»، يُراد بها أو تُعبّر عن العديد من الطرق المختلفة. إن هذا التنوع لا ينبثق من كلمة (يكون أو يوجد) بذاتها، ولكن على الأصح من المضمون المتنوع للتعبيرات، بمعنى أن كل واحد منها يطبق على موجود مختلف عن الآخر، على سبيل المثال: الله، الأرض، الفلاح، الكتاب، المجاعة، السلام على قمم الجبال. هذا فقط لأن كلمة (يكون أو يوجد)، طبقاً لهايدغر، تبقى جوهرياً غير محددة ومعينة وخالية من المعنى ويمكن لها أن توجد جاهزة ومستعدة إلى مثل تلك الاستخدامات المتنوعة، يمكن لها أن تحقق وتعين ذاتها بحسب ما تقتضيه الظروف وتتطلبه. إن هذا التنوع للمعاني المحددة والمَعرفة التي يتم اقتباسها أعلاه يبرهن على العكس من كل ما تم عرضه. إنه يقدم أوضح برهان ودليل على أنه من أجل أن يكون أمراً ممكن التحديد والتعريف فإن «الوجود» ينبغي أن يكون، طبقاً لهايدغر، غير محددِ وغير مُعرف أومتعذر تحديده أو حتى متعذر الجزم فيه.

ولكن هايدغر يتساءل هل أن كلمة «يكون أو يوجد» أصبحت متعددة ومتنوعة على أساس قوة المضمون الذي يحدث لها ويُجلَب إليها من خلال وسط الجمل المتنوعة ومجالها، أعني، بمقتضى الحقول والمجالات المتعلقة بالأمر الذي تتحدث وتتكلم عنه، أم أنها تعني، أن «الوجود» يغطي أو يخبئ في ذاته التعددية والكثرة والتي تركيزها العالي (<Faltung, lit> الانطواء والثني في مقابل الفض والانكشاف)، يمكننا

من صناعة موجودات متعددة تكون في متناولنا ويمكن الوصول الى كل واحد منها، في الواقع، كما هو، على حدة؟ في الوقت الحاضر، يقول هايدغر، سوف أرمي بهذا السؤال بعيداً. فنحن مازلنا غير مجهزين بالعدة المفهومية المناسبة من أجل أن نقوم بخطوة تطوير هذا السؤال ومناقشته ونقله إلى مستوى أبعد وإضافي. ولكن الأمر الذي لا يمكن أن نرمي به بعيداً أو نتجاهله-وهذه هي النقطة الوحيدة التي يرغب هايدغر أن يؤكدها في الوقت الحاضر-هو أن (كلمة «يكون أو يوجد» في مقالنا عن الوجود تظهر وتبين التنوع الغني للمعاني المتعددة التي تحتويها. إن كلمة «يكون أو يوجد» يقصد بها الآن هكذا وبعد حين شيء آخر، إنها ببساطة تتدفق كلما تحدثنا وتكلمنا. ولكن التنوع والتعدد في معانيها يصرح هايدغر هو ليس تنوعاً أو تعدداً تعسفياً واعتباطياً بل يرتبط بمعنى الوجود.

ويستنتج هايدغر وفقاً لذلك، أن «الوجود» الذي يمتلك المعنى المحدد، والذي يشير إلى نظرة الإغريق في ما يتعلق بماهية الوجود وجوهره، هو بالأحرى تحديداً ليس فقط شيئاً سقط علينا عرضياً أو بالصدفة من مكان ما، ولكنه أيضاً يهيمن ويسيطر على وجودنا-التاريخي-هناك-في- العالم، منذ القدم، وجودنا الذي يمثل الرصيد البشري الذي لا مناص منه في فهم المجال الذي ينتمي إليه الوجود: مجال الحضور. وبضربة واحدة، فإن بحثنا عن تعريف معنى كلمة «الوجود» وتحديده، على حد تعبير هايدغر، يصبح بوضوح، التفكير والتأمل في مصادر تاريخنا الخفي والمختبئ. إن سؤال «كيف للموجود أن يقف مع الوجود» ينبغي أن يبقى بذاته يتحرك ضمن سياق تاريخ الوجود إذا كان، بدوره، يفض ويكشف ويحافظ على أهميته التاريخية. وفي ملاحقته، نحن، بدورنا، يقول هايدغر، ينبغي علينا أن نقبض وبقوة على مقال الوجود، ببساطة، لأننا محكومون بقدر الكشف.

(٣) تحديد الوجود وتقييده: موضعة الوجود

وكما هو الحال في ما يخص كلمة «يكون أو يوجد» - أي أننا نمتلك بالضبط نمطاً مألوفاً من خطاب «الوجود»- فكذلك هو الحال، يحاجج هايدغر، في ما يتعلق في إسم «الوجود» حيث نلتقي من خلاله بأنماط معينة ومحددة حقيقية للمقال اتخذت أيضاً دوراً مهماً في تشكيل نوعية الصيغ اللاحقة: «الوجود والصيرورة»؛ «الوجود والظهور»؛ «الوجود والتفكير»؛ و«الوجود والواجب».

إن الطريق الذي نتبعه في تساؤلنا عن مسألة الوجود حتى هذه النقطة، مع هايدغر، قد تمت إضاءته وتوضيحه بشكلٍ بسيطٍ في مداه ونطاقه. صحيح، أننا في الوقت الحاضر ندرك ونفهم السؤال فقط، السؤال الأساسي للـ- ميتافيزيقيا، أي سؤال الوجود- السؤال المُتيه كسؤال يُقترح علينا من مكان ما خارجي. لكننا قد وصلنا بشكلٍ ملحوظٍ إلى حالة أقرب إلى فهم قيمة هذا السؤال وراهنيته. وأكثر فأكثر، فقد ثبت أن هذا السؤال يمثل الأساس الخفي لوجودنا- التاريخي- هناك- في العالم. فنحن نمر على هذا الأساس الخفي لوجودنا- التاريخي- هناك- في العالم، كما لو اننا نمر فوق حاجزٍ مهملٍ وواهٍ يغطي الهاوية، <Abgrund>، كما لو أننا نمر على تفكير يفتقد صرامة المفهوم ودقته وهدوء التمعن التاريخي في مسألة الوجود وعملية ضبطه في تعددية دلالته، يفتقد إلى الروية أو إجالة الرأي.

الآن، علينا، يصر هايدغر، أن نتابع ونبحث في ذلك التميز والاختلاف بين الوجود والمفاهيم الأخرى. ومن أجل الشروع بتلك التجربة، ينبغي أن نتعلم، خلافاً للرأي الحالي الشائع في الأوساط الفلسفية في هذا البلد، الرأي الذي يؤكد مجانية الحرية الفكرية وعبثيتها، والذي يقول بصراحة: إن الوجود هو كلمة فارغة جوفاء. هذه التجربة، يؤكد هايدغر إنه ينبغي أن يتم تطويرها على شكل مهمة أساسية لمستقبل وجودنا -التاريخي- هناك- في العالم. ومن أجل أن نكون حاضرين وفاعلين في تلك التجربة، ونشترك أيضاً في هذا التمييز اللاحق بطريقة ملائمة، يكون من المستحسن لنا، يقول هايدغر، أن نطرح المؤشرات المهمة والحاسمة اللاحقة:

(١) إن الوجود تتعين حدوده من خلال شيء آخر؛ ومن خلال هذا التعين يمتلك، من ثم، تحديده وتعريفه.

(٢) تتعين حدود الوجود من خلال أربعة جوانب أو تميزات مترابطة.

(٣) إن هذه الجوانب أوالتمايزات الأربعة: «الوجود والصيرورة»؛ «الوجود والظهور»؛ «الوجود والتفكير»؛ و«الوجود والواجب» هي بالأحرى ليست تميزات عرضية على الإطلاق. وما يقام بعيداً في داخل كل واحدة منها ينتمي أصلاً إليها جميعاً معاً ويميل إلى الاندماج فيها كلها. فهذه التمايزات، بناءً على ذلك، تمتلك ضرورة داخلية. فهي تمثل الفضاء الذي يتحرك فيه الاختلاف الأنطولوجي بين الكائن من جهة، والوجود ذلك الذي يسمح بقيام مبحث الميتافيزيقا وسؤال الوجود من جهة أخرى.

(٤) وبناءً على ذلك، فإن تلك التضادات الأربعة، التي تبدو للوهلة الأولى مثل نمط الصيغ، لاتقوم أو تنبثق صدفة وتجد طريقها من خلال

اللغة كأشكال ورموز للكلام. فهي تقوم وتنبثق، على حد تعبير هايدغر، من خلال علاقة وثيقة وقريبة مع تطور مفهوم الوجود، العملية التي تعتبر ذات أهمية حاسمة وفاصلة لتاريخ الغرب وتشكله. فلقد بدأت تلك العملية بالفعل مع بداية عملية طرح التساؤل الفلسفي حول الوجود.

(٥) هذه التمايزات بقيت سائدة ومسيطرة ليس فقط في وسط الفلسفة الغربية التي ظل مستغلقاً عليها سؤال الوجود (منسى الميتافيزيقا)، ولكنها أيضاً تتخلل بالأحرى كل تمفصلات المعرفة، الفعل، والمقال الفلسفي.

(٦) إن النظام الذي تُدرج من خلاله عناوين التمايزات الأربعة يزودنا بذاته، يقول هايدغر، بإشارة أو علامة إلى النظام الذي من خلاله ترتبط هذه العناوين في ما بينها داخلياً وإلى النظام التاريخي الذي تتشكل من خلاله.

وأول اثنين من تلك التمايزات الأربعة، يصرح هايدغر، أي، «الوجود والصيرورة»؛ و«الوجود والظهور» كانا قد تطورا مع بدايات انبثاق الفلسفة الإغريقية. وكونها التمايزات الأقدم بين كل التمايزات الأخرى، فإنها أيضاً، بناءً على ذلك، المعروفة جيداً وأفضل من كل التمايزات الأخرى.

أما التمييز الثالث «الوجود والتفكير»، فإنه كان من التمايزات المُتَنبإ بظهورها في وقت مبكر كظهور التمييزين الإثنين الأولين؛ فانفضاضه وانكشافه الحاسم حدث فعلاً وتبدى في فلسفة كل من الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو، لكنه لم يأخذ صيغته وشكله الكاملين إلا مع بداية العصر الحديث. وهو، بالإضافة إلى ذلك، قد لعب دوراً أساسياً

وجوهرياً في تشكيل هذه البداية وصوغها. وكما يقترح تاريخه، فإنه يبدو الأكثر تعقيداً ما بين التمايزات الأربعة وهو أيضاً أكثرها إشكالية في الغرض. لهذا السبب تحديداً، فإنه يبقى بالنسبة إلى هايدغر التمييز الأكثر استحقاقاً في طرح التساؤل.

أما التمييز الرابع «الوجود والواجب»، فإنه كان فقط مُتنبأً بظهوره من خلال الوصف الذي يطلق على (الموجود، والذي هو) (مفهوم الخير) (*agathon*). إنه يعود بكليته إلى العصر الحديث. ومنذ نهاية القرن الثامن عشر كان قد تقرر أمره بالفعل كواحد من مواقع العمل المهيمنة والسائدة في سياق الروح الحديثة التي تتجه نحو الموجود في العموم.

(٧) وإذا أراد المرء أن يطرح سؤالاً عن الوجود- ذلك الذي لم تستنفد بعد الإمكانيات المرسومة له- بشكلٍ جذري، فإنه ينبغي أن يفهم أولاً مهمة انفضاض وتجلي وتكشف حقيقة ماهية الوجود وجوهره، المحكوم في ماهية مايحدث للكشف: ينبغي أن يأخذ قراراً في ما يتعلق بتلك القوى المختبئة في تلك التمايزات والمنتجة لها كي يتسنى له أن يعيدها إلى حقيقتها ويعيد الوجود إلى مجاله مجال الحضور.

دعنا الآن نبحث في طبيعة هذه التمايزات ونوعيتها والاختلافات الأربعة كي يتسنى لنا فهم سؤال الوجود بدقة.

(٤) التمايزات الأربعة للوجود:
مقارباتها وآفاقها

(١) الوجود والصيرورة، خطاطات ومقولات بارمنيدس وهيراقليطس

يؤكد هايدغر أن هذا التمييز والتعارض بين «الوجود والصيرورة» يفتتح بداية عملية البحث في «الوجود». واليوم يظل هذا التمييز يطرح نفسه على أنه أكثر التحديدات الحالية للوجود بواسطة عامل الصيرورة. إن ما يكون هو ليس كائناً حتى الآن (من وجهة نظر الصيرورة). وما نحتاجه ليس موجوداً بعد. وإن «الوجود»، أي الموجود، ترك كل الصيرورة خلفه إذا كان، في الواقع، قد كان في أي وقت مضى أو كان ممكناً أن يكون. إن ما يعنيه «الوجود» بالمعنى الأصيل يقاوم أيضاً كل عمليات الصيرورة.

طبقاً لهايدغر، كان الفيلسوف بارمنيدس قد بين أن وجود الموجود يكون بالتضاد مع الصيرورة. «فقصيدته المواعظية» المهمة وصلت إلينا فقط على شكل شذرات كانت مهمة وكبيرة.

ولكن فقط تبقى الأسطورة تدب خطاها على الطريق (حيث على طولاه تكشف) كيف لها أن تقف شاخصة مع الوجود؛ ففي هذا (الطريق وحده) تتجلى العديد من الإشارات والدلائل:

كيف للوجود، بدون الكون وبدون الفساد، أن يكتمل حضوره، يقف تماماً، وحده هناك بدون ارتجاف، يفتقد اللمسات الأخيرة؛

كما لو أنه ليس من قبل قد كان بالفعل في الماضي، وسوف يكون في المستقبل، فقط لأن الوجود كحاضر.

هو تماماً فريد من نوعه تماماً، لانظير له، متوحد، ومتحد، يجمع ذاته بذاته من ذاته؛

(كل متماسك من الحضور).

يقول هايدغر: إن ما قيل في تلك الشذرات عن «الوجود» يشتمل حقاً على العلامة (*sēmata*)، ولكن هي ليست علامة الوجود بذاته، بل هي بالأحرى تمثل دلالات وإشارات يتم النظر من خلالها إلى الوجود. لأنه من خلال عملية النظر إلى الوجود تلك ينبغي علينا، وبالمعنى الفعال، أن نبتعد وبقوة عن النظر عن كل ما يكون وكل ما يفنى ويخضع للصيرورة. ففي فعل النظر تحديداً ينبغي أن نبتعد عن كل ما يكون ومايفنى ويتصير، نطردهما بعيداً.

انطلاقاً من هذا المقال، يستنتج هايدغر، أن «الوجود» يظهر على أنه امتلاء خالص وصرف من الدوام والاستمرار، وأن هذا الدوام لا يمس بواسطة الاضطراب والتغيير والتحول والصيرورة. ويضيف: حتى في أيامنا الحالية فإنه من المعتاد أن يتم، في الحقول الفلسفية، وصف بدايات الفلسفة الغربية الحقيقة من خلال إشارة التعارض والتقابل والتناقض بين مذهب الفيلسوف هيراقليطس (بالإشارة إلى مذهب الصيرورة) ومذهب الفيلسوف بارمنيدس (بالإشارة إلى مذهب الوجود). والكثير من الأقوال المقتبسة والمنقولة يتم إيعازها ونسبتها إلى الفيلسوف هيراقليطس مثل «كل شيء في حالة تغير مستمر» (*panta rhei*). ونتيجة لذلك لا يوجد مايسمى بالوجود طبقاً إلى هيراقليطس. بمعنى أن كل شيء «هو» في حالة صيرورة.

إن حدوث مثل تلك التعارضات هنا بين «الوجود» و«الصيرورة» تم قبوله، على حد تعبير هايدغر، والتسليم به كشيء طبيعي تماماً في حقل

الفلسفة وتاريخها، لأنه يبدو أنه يقدم مثالاً واضحاً، منذ بواكير البدايات الأولى لبزوغ التفكير الفلسفي، الأمر الذي يمر في كل محطات تاريخ الفلسفة؛ حينما يعلق هايدغر بالقول: حينما يقول فيلسوف ما (A) يقول الفيلسوف الآخر (B) وإذا قال الأخير (A) يقول الأول (B). ولكن يقال في الجواب على هذا الافتراض أن كلا المفكرين بارمنيدس وهيراقليطس بلا استثناء، مع ذلك، طوال تاريخ الفلسفة يقولان في الأساس الشيء نفسه، وهذا أيضاً يبدو أنه يفرض حضوره وسلطته على الفطرة الفلسفية السليمة. ولكن هنا يثير هايدغر السؤال التالي: إذا كانوا كلهم يقولون الشيء نفسه، فلماذا كل هذا التنوع في الأفكار والمذاهب والتعقيد في تاريخ الفلسفة الغربية؟ وإذا كان كل المفكرين طوال تاريخ الفلسفة يقولون في الأساس الشيء نفسه، فإن وجود فلسفة واحدة سوف يكون، من ثم، كافياً جداً بدلاً من هذا التنوع والتعدد الذي نراه ونلاحظه في تاريخ الأفكار. ولكن هذا «التماثل أو التشابه» يمتلك، مع ذلك، حقيقة داخلية، أعني، يقول هايدغر، غنى متجدداً لا ينضب.

في الحقيقة، إن الفيلسوف هيراقليطس، والذي تمت نسبة «مذهب الصيرورة» إليه كمذهب يتعارض، بكل ما للكلمة من معنى، مع «مذهب الوجود» للفيلسوف بارمنيدس، يقول في هذا المذهب الشيء نفسه الذي يقوله بارمنيدس في مذهبه. فهو بالأحرى كان لا يمكن له أن يكون واحداً من أعظم الفلاسفة الإغريق إذا قال شيئاً ما مختلفاً عن بارمنيدس. لكن ينبغي أن نأخذ في الحسبان، يحذر هايدغر، أن مذهبه في الصيرورة ينبغي أن لا يتم تأويله تمشياً مع الأفكار الداروينية السائدة في القرن التاسع عشر. ومن الصواب القول إن التعارض بين «الوجود» و«الصيرورة» لن يتم

مطلقاً طرحه وتمثيله بشكلٍ فريدٍ ورصين كما فعل الفيلسوف بارمنيدس.
في غضون هذا العصر العظيم يشارك الفيلسوف بارمنيدس، حكيم وجود الموجود بذاته، في صنع الماهية أو الجوهر المتخفي والمتستر للوجود الذي يتكلم عنه. إن سر العظمة، هنا، يكمن أو يقيم في ضرورته التاريخية. ولعدة أسباب سوف يكون هذا الأمر واضحاً في الصفحات اللاحقة، ينبغي أن نقتصر في مناقشتنا الحالية للتميز الأول، يقول هايدغر-«الوجود والصيرورة»- على تلك الإشارات والدلائل القليلة.

(٢) الوجود والظهور، دائرة الإمكانات الحاضرة في الوجود

طبقاً لهايدغر، هذا التميز بين «الوجود والظهور» هو قديم قدم التميز الأول بين «الوجود والصيرورة». في الحقيقة أن كلا التميزين «الوجود والصيرورة» و«الوجود والظهور» يمتلكان نقاطاً أساسية مشتركة تؤشرالى الرابطة العميقة بينهما. ويضيف: من أجل إعادة تطوير هذا التمييز الثاني «الوجود والظهور» في سياق معناه الحقيقي ينبغي على المرء أن يفهمه أولاً في سياقه الأصيل أي أن يفهمه في سياق المعنى الإغريقي. ثم يواصل: بالنسبة إلينا، نحن الناس المثقلون بعبء سوءالتأويلات الإبستمولوجية، هذا الأمر ليس بموضوع سهل.

وللوهلة الأولى، فإن هذا التميز والاختلاف بين «الوجود والظهور» يبدو أمراً واضحاً للقارئ. إنه يعني، طبقاً لهايدغر، أن الحقيقي والواقعي يتمايز ويختلف وهو بالتضاد مع غير الحقيقي وغير الواقعي؛ إنه يعني معركة الشيء الأصيل ضد الشيء الزائف. فالتميز والاختلاف بين الوجود والظهور يتضمن هنا حالة التقويم والتقدير والتثمين وأن الأفضلية

والأولوية تعطى، هنا، للوجود على حساب الظهور. وغالباً وفي أحيان كثيرة، هذا التمييز بين الوجود والظهور، يرى هايدغر، يعيدنا لامحالة إلى تمييزنا الأول بين «الوجود والصيرورة». ومعنى الظهور هنا، على حد تعبير هايدغر، هو ذلك الذي ينبثق ثم يتلاشى من وقت إلى آخر، إنه ذلك الذي يزول بسرعة والذي يكون بالتضاد تماماً مع الوجود كشيء دائم ومستمر وغير زائل.

ولا يخفي هايدغر أن التميز والاختلاف بين «الوجود والظهور» هو تميز مألوف ومعروف لنا، هو تميز آخر يشبه التداول المألوف للقطع النقدية المتهرئة التي تمر من يد إلى يد أخرى دون أن نتفحصها إلى درجة أنها تصبح منبسطة أو مستوية من كثرة التدوال والاستخدام. وعندما يتضح هذا التمييز ويتبين أمره فإننا نستخدمه كقاعدة للحياة، كنصح أخلاقي محاولين دائماً التجنب والابتعاد عن «الظهور» ونسعى، في المقابل، جاهدين للحصول على «الوجود».

وعلى الرغم من أن هذا التمييز هو أمر مألوف وواضح بذاته فإننا مع ذلك لا نفهم، يقول هايدغر، بأي طريقة من الطرق وبأي معنى من المعاني يحدث هذا الفصل الأساسي بدقة بين الوجود والظهور. إن الحقيقة الواقعية التي تحدث تقترح أن كلاً من الوجود والظهور هما أمران مترابطان. ولكن هايدغر يطرح السؤال التالي: من أين تتكون هذه الرابطة بينهما؟ أولاً، ينبغي علينا، أن نفهم الوحدة الخفية بين الوجود والظهور. فنحن قد توقفنا عن فهم تلك الوحدة الخفية لأننا ابتعدنا بعيداً عن البداية الحقيقية المتطورة تاريخياً للاختلاف وبتنا نعتبرها فقط كشيء كان قد حدث مرة في ما مضى، في مكان ما وفي زمان ما، ووُضع في حيز التداول لا أكثر.

فمن أجل القبض والإمساك بقوة على هذا الاختلاف بين الوجود والظهور وفهمه جيداً، يقترح هايدغر، ضرورة الرجوع إلى البداية، إلى بداية البداية.

ومع المزيد من عملية التدقيق والفحص يكتشف هايدغر أن هناك ثلاث صيغ مميزة لوجود «الظهور» (*Schein*) هي: (١) الظهور كتألق وتوهج؛ (*Schein*) و(*Scheinen*) (٢) الظهور كمثول وتبدٍ، كشيء آتٍ إلى الضوء؛ (*Schein*) (٣) الظهور كظهور فقط أو كمظهر خارجي<Anschein>. ولكن في الوقت نفسه يصبح من الواضح أن التنوع أو الصيغة الثانية للظهور كمثول يتبدى، أي بمعنى يبيّن ويظهر نفسه، ينسجم ويتناسب، يستنتج هايدغر، من حيث المعنى والدلالة مع الصيغتين الاثنتين الأخريين،أي، الظهور كتألق وتوهج والظهور كمظهر خارجي، وهذا التناسب والتلاؤم ليس صفة طارئة إطلاقاً أومصادفة، ولكنه بالأحرى يعمل كأساس لإمكانية عمل الصيغة الأولى والثالثة. إن ماهية «الظهور» وجوهره <Schein> تكمن في حالة التبدي والخروج إلى النور<Erscheinen>. فهو التبدي والتجلي الذاتي أو بذاته، إنه التمثيل الذاتي، إنه ذلك القائم والواقف هناك، إنه الحضور. على سبيل المثال: يقول هايدغر: إن الكتاب الذي طال انتظاره قد ظهر أخيراً للقراء، أي، هو الآن أمامنا، وبناءً على ذلك، يكون موجوداً. وحينما، بالإضافة إلى ذلك، نقول: «القمر يسطع أو يشع <scheint>»، فإن هذا يعني ليس فقط إنه ينشر التوهج <Schein>، ينشر بريقاً وإشراقاً معيناً، ولكنه أيضاً: يقف هناك شاخصاً في السماء، إنه حاضر، إنه موجود هناك. وكذلك الحال، يؤكد هايدغر، مع النجوم التي تضيء: إنها تلمع وتتلألأ، إنها حاضرة وموجودة هناك في السماء. هنا «الظهور» <Schein>، في تلك الأمثلة، يعني تماماً المعنى ذاته «للوجود».

فإذا فكرنا ملياً في ما قيل أعلاه، سنعثر، يقول هايدغر، على أن هناك رابطة داخلية قوية بين الوجود والظهور. لكننا سنقبض على هذه الرابطة بإحكام تماماً فقط إذا فهمنا «الوجود» حقاً بالتساوي بمعناه الأصيل، أعني، بالمعنى الإغريقي. ونحن نعرف أن «الوجود» يكشف عن نفسه في اللغة الإغريقية كطبيعة (*physis*). إن الحقل الذي ينبثق ويدوم ويستمر هو في الوقت ذاته ظهور ساطع جوهرياً <das scheinende Erscheinen>. ويضيف هايدغر: إن الانبثاق المكتفي بذاته (*phyein*)،هو حالة اشتعال وتوهج (*phainesthai*) من أجل أن يُري ويبيّن نفسه، من أجل أن يظهر ويتبدى ويعلن عن نفسه. وبالفعل إن سمات الوجود وميزاته، تلك التي ندرجها في هذه الأثناء بدون أن يحدث في الواقع أن نكون قد تأملنا فيها كثيراً، وإشارة هايدغر هنا إلى الفيلسوف بارمنيدس، تمنحنا فهماً معيناً ومحدداً لأساس كلمة «الوجود» الإغريقية.

وسيكون من المفيد جداً يصرح هايدغر، هنا، توضيح معنى كلمة الوجود من خلال قصائد الشعر العظيم والنبيل للإغريق. هنا سيكون كافياً لفت الانتباه إلى أن عبارة (*phya*) بالنسبة إلى الشاعر بيندر كانت تعني تحديد «وجود الإنسان-هناك» وتعيّنه: إن ذلك الذي يظهر من خلال ويخرج من (*to de phya krattiston*) هو أقوى الكل (Olympian Ode Ix,100). إن عبارة أو مقطع (*phya*) يعني ما الذي يكونه الشيء بالأساس وفي الأصل: الماضي والأساسي <das Ge-Wesende> في مقابل الصخب والتظاهر المفروض لاحقاً. الوجود هو سمة الشخص النبيل والنبالة، (أي سمة ذلك الذي يمتلك أصلاً سامياً ويقوم ويستقر عليه). وبصدد هذه النقطة يصوغ الشاعر

بيندر القول اللاحق: أنت قادر عن طريق التعلم أن تخرج وتظهر فنك إلى الملأ (*genoi'hoios essi mathōn*) (Pythian Ode II,72). ولكن بالنسبة إلى الإغريق فإن تعبير «يقف-بذاته» كان لا يعني أكثر من الوقوف- هنالك، الوقوف-في-الضوء. إن الوجود يعني الظهور والتمثل. والظهور والتمثل لا يعني شيئاً ما يحدث لاحقاً إلى الوجود. الظهور والتمثل، في الواقع، يمثل، بدون أدنى شك، على حد تعبير هايدغر، ماهية الوجود وجوهره.

فقط أصبحنا الآن في موقع يؤهلنا، يقول هايدغر، على أساس النظرة الملائمة للوجود كما يراه ويفهمه الإغريق، أن نخطو خطوة حاسمة من شأنها أن تفتح لنا الطريق إلى فهم طبيعة العلاقة بين «الوجود» و«الظهور» وكيفيتها؛ وأن ننال الفطنة ونفاذ البصيرة في فهم هذه العلاقة والتي هي أصلاً إغريقية المعنى بفرادة وبامتياز، ولكنها مع ذلك تطوق وتستوعب وتسم النتائج المميزة والمهمة لروح الغرب وفكره لاحقاً. إن ماهية «الوجود» وجوهره، على حد تعبير هايدغر، هو الطبيعة. أما «الظهور» والتمثل فهو القوة التي تنبثق. الظهور يصنع التجلي والتبدي. إن الوجود والظهور هما سببان للانبثاق والتجلي من الخفاء. وبما أن الموجود يوجد ويكون على هذا النحو ووفق تلك الصيغة، يحاجج هايدغر، فإنه يموضع نفسه ويقف على أساس هذا الانكشاف أو التكشف (*alētheia*). فنحن نترجم، وفي الوقت ذاته، طبعاً، نسيء التأويل بطريقة طائشة، هذه الكلمة (*alētheia*) «بالحقيقة». وللتأكد من ذلك، فإن الناس بدأوا تدريجياً يترجمون الكلمة الإغريقية (*alētheia*) حرفياً. لكن هذا الأمر لم يساعد كثيراً، يقول هايدغر، إذا أراد الواحد أن يمضي قدماً في تأويل كلمة

«الحقيقة» وترجمتها بطريقة مختلفة تماماً عن المعنى الإغريقي وأن يعزو أو ينسب هذا المعنى الآخر المختلف عن المعنى الإغريقي إلى الكلمة الإغريقية. فماهية مفهوم «الحقيقة» وجوهره الإغريقي هو أمر ممكن فهمه فقط مع ومن خلال ماهية «الوجود» وجوهره كطبيعة (*physis*). وعلى أساس قوة العلاقة الأساسية والفريدة بين الطبيعة (*physis*) من جهة والانكشاف (*alētheia*) من جهة أخرى، فإن الإغريق يقولون، طبقاً لهايدغر: إن الموجود هو صحيح وحقيقي بقدر ما هو موجود. فالحقيقة والصحيح على هذا النحو هو الموجود. بعبارة أخرى: إن القوة التي تتجلى وتتبدى بذاتها تقف في وسط حالة الانكشاف أو التكشف. وفي إظهار ذاته، فإن الشيء المنكشف على هذا النحو يأتي للوقوف بحد ذاته شاخصاً. وعليه فإن الحقيقة كانكشاف لما هو متخفٍ هي ليست مجرد أمر لاحق وعرضي للوجود بل تمثل جوهره.

وفي ضوء هذه المقاربة يجد هايدغر أن «الحقيقة» أمر متأصل وملازم لماهية الوجود وجوهره. أن تكون موجوداً، فإن هذا يتضمن بالضرورة ويشتمل بالفعل على أن يأتي الشيء إلى دائـرة الضوء، أن يظهـر في مسرح الأحـداث، أن يأخذ الشيء مكانـه <sich hin-stellen> أن ينتج <her-stellen> شيئاً ما. أما العدم، من جانب آخر، فإنه يعني: أن تنسحب وتتراجع عن الظهور، تتراجع عن الحضور. إن ماهية الظهور وجوهره تتضمن المجيء والقدوم إلى مسرح الأحداث وموقعها. وبالتالي، فإن الوجود يتفرق ويتشتت ما بين الموجودات المتنوعة. هذه الموجودات تقدم ذواتها بشكلٍ سريعٍ ووجيزٍ وتصبح في متناول اليد. فمن خلال عملية الظهور يعطي الوجود نفسه مظهراً وهيئة. إن كلمة (*Doxa*) تعني مظهراً

وهيئة،وانتباهاً واهتماماً واعتباراً ومشهداً يمكن النظر إليه <Ansehen> أي يعني هايدغر، أن الشيء يقف على منصة هذا الانتباه والاهتمام والاعتبار والمشهد الذي يمكن النظر إليه من خلالها. وإذا كان المشهد الذي يمكن النظر إليه، يتماشى مع ما يظهر وينبثق فيه، هو شيء متميز وبارز، فإن كلمة (*doxa*) تعني حينئذ الشهرة والمجد. ويواصل هايدغر القول في كل من اللاهوت الهلنيستي وكذلك في الإنجيل فإن الكلمات اللاحقة (*doxa, theou, Gloria, Dei*) تمثل عظمة ونبل وفخامة الله. إن أفعالاً مثل «التمجيد»، «أن يُعزى الاهتمام والانتباه إلى»، و«كشف هذا الاهتمام والانتباه والاعتبار»، تعني في اللغة الإغريقية، طبقاً لهايدغر،الأمر التالي: أن تضع الوجود في وسط الضوء، أن تأتي به إلى دائرة الضوء، وبالتالي تمنحه الدوام والبقاء والاستمرار. فبالنسبة إلى الإغريق، فإن المجد ليس عبارة عن شيء إضافي وعرضي يمكن أو لا يمكن الحصول عليه؛ بل إنه على الأصح يمثل نمط الوجود الأعلى.

ويريد هايدغر هنا أن يبيّن أن مسألة الظهور بالنسبة إلى الإغريق تعود وتخص الوجود، أو بدقة أكثر، إن ماهية الوجود وجوهره لا يكمنان أو يرسمان جزئياً من خلال عملية الظهور. هذه المسألة تم توضيحها من خلال الإمكانية العالية والسامية للوجود الإنساني كما تمت صياغتها وتشكليها بالفعل بواسطة الإغريق، من خلال بعدي المجد والتمجيد. إن المجد في اللغة الإغريقية يعني الكلمة اللاحقة (*doxa*). وكلمة (*Doxa*) تعني: أن أبيّن نفسي، الظهور، الدخول إلى دائرة الضوء. هنا في هذا الأمر تحديداً يتم التأكيد على أمور النظر والمظهر والهيئة، المنظر والمشهد والانتباه والاهتمام التي على أساسها يقف الإنسان: ففي الجانب الآخر،

فإن كلمة المجد (kleos) في الإغريقية تتماشى في معناها مع السمع والدعوة. وعليه، فإن المجد بالتالي يعني الشهرة <Ruf أي الدعوة والسمعة والشهرة> والتي على أساسها يقف المرء.

بعد هذا يطرح هايدغر المحاجات العقلانية اللاحقة: بما أن الوجود كطبيعة (*physis*) يتكون ويتشكل من خلال التمثل والتمظهر، أي من خلال الظهور والمشهد، فإنه يقف ويتجلى، في الأساس وبالتالي بالضرورة وبشكلٍ دائم، من خلال إمكانية الظهور والتي هي بدقة تغطي وتخفي الموجود بالحقيقة، أي، تكون في التخفي والاختباء. إن هذا الاعتبار الذي من خلاله يأتي الوجود الآن إلى حالة الوقوف والتجلي هو فقط ظهور (*Schein*) بمعنـــى المظهر أو الشكل أو الهيئة <semblance>. فأينما يوجد تخفي الموجود واختباؤه، طبقاً لهايدغر، توجد هناك أيضاً إمكانية للظهور وبالعكس: أينما يقف الوجود، يقف بثبات وبلا تردد في الظهور <Schein>، فإن الأخير يمكن أن يتحطم ويتناثر بعيداً.

ولتوضيح هذا الأمر يضرب هايدغر مثلاً في الشمس فيقول: دعنا نتأمل في الشمس، فهي في كل يوم تشرق لنا ومن ثم تغيب. فقط القلائل من علماء الفلك، والفيزيائين، والفلاسفة-حتى وإن كانوا ينطلقون من أساس مقاربة خاصة ربما تكون أكثر أو أقل انتشاراً-يجربون هذه الوضع والظروف أو هذه الظاهرة بطريقة أخرى، أعني، كحركة الأرض حول الشمس. لكن الظهور الذي تقف كل من الشمس والأرض من خلاله، على سبيل المثال: مشهد الصباح الباكر، ومشهد البحر في المساء، ومشهد الليل، هو تجلٍ وتمظهر واتضاح. هذا الظهور هو ليس عدماً ولا هو مجرد ظهور الشروط في الطبيعة، والتي هي حقاً على خلاف ذلك. إن

هذا الظهور هو ذو سمة تاريخية، بمعنى أدق هو التاريخ، يُكتشف ويتجذر في التجربة الشعرية والأسطورة، وبالتالي فهو مساحة أو مجال أساسي في عالمنا، عالم الحضور.

وينتقد هايدغر هؤلاء المتأخرين المتعبين والذين مع ذكائهم المتكبر المتغطرس يمكن أن يتخيلوا أن بإمكانهم تنظيم القوة التاريخية للظهور كتمثل وتجلٍ عن طريق الإعلان أنه ذو سمة «ذاتية». ومن هنا يتبين أن نظرتهم هي، في الواقع، نظرة مشكوك فيها وملتبسة ومترددة. ويضيف: إن الإغريق قد جربوا هذا الأمر بشكلٍ مختلفٍ. فلقد كانوا مجبرين على انتزاع الوجود من الظهور وحاولوا بقوة الحفاظ عليه من الظهور. إن ماهية الوجود وجوهره هو الانكشاف والتبدي للعيان.

فقط من خلال وسط الصراع الدائم وسياقه بين «الوجود» و«الظهور» كان الإغريق، طبقاً لهايدغر، قد نجحوا بانتزاع الوجود من الموجود، وحملوا الوجود إلى حقل الدوام والثبات والانكشاف والتبدي للعيان، كل هذا يتمثل في: الآلهة والدولة، المعابد والهياكل والتراجيديا، الألعاب والفلسفة؛ كل هذا كان يحدث وسط حقل الظهور، محاطاً بالظهور، ولكن أخذوه بشكلٍ جادٍ، مدركين جيداً حجم قوته وتأثيرها. لقد كان ضمن سياق وجهة نظر السوفسطائيين وأفلاطون وتمفصلاتها، يؤكد هايدغر، تم الإعلان بصراحة عن أن «الظهور» هو مجرد ظهور فحسب، وبالتالي تم انحلاله والحط من قيمته المعرفية. وفي الوقت ذاته، تم رفع شأن «الوجود» (كمثال: المثال الأفلاطوني) إلى حقل ما هو فوق - الحسي. لقد تم تشييد أسس الفجوة (*chōrismos*)، على حد تعبير هايدغر، ما بين الموجود الظاهر فقط هنا تحت، في هذا العالم الأرضي والوجود الحقيقي الذي

يوجد في مكانٍ ما في الأعلى بإحكام. ففي هذه الفجوة تم استقرار وتوطيد أسس الديانة المسيحية بثبات، وفي الوقت ذاته تمت إعادة تأويل العالم الأدنى (عالمنا) كمخلوق في حين تم تأويل العالم العلوي كخالق. لكن هذه الأسلحة المعاد تشكيلها وصياغتها انقلبت وأصبحت معادية بدورها للعصور القديمة (كالوثنية) وبالتالي عملت على تشويهها ومسخها. فلقد كان نيتشه على حق، يصرح هايدغر، حين قال: «إن المسيحية ماهي إلا أفلاطونية مخصصة للشعب».

الآن، أصبح مفهوم «الظهور» أكثر وضوحاً لنا، يستنتج هايدغر، وأنه يخص الوجود بذاته. إن الوجود كظهور ليس أقل قوة من الوجود كانكشاف وتبدٍ. فالظهور ليس فقط يصنع الموجود ويجعله يظهر على نحو مختلف على ما هو في الواقع؛ إنه ليس فقط يشوه الموجود، بل إنه حتى يغطي نفسه كظهور من حيث إنه يبيّن ويظهر نفسه كوجود. ولأن الظهور، بالتالي، في الأساس، يشوه ويحرف ذاته من خلال حجبه وتخفيه، فإننا نقول وعلى نحو صحيح بأن الظهور يخدعنا. هذا الخداع والتضليل، يضيف هايدغر، يقع ويوجد في طبيعة الظهور ذاته. فقط لأن الظهور بذاته يخدع فإن بإمكانه بالتالي، أن يخدع الإنسان ويقوده إلى الوهم والخيال. ولكن الوهم أو الخيال هو فقط واحد من عديد الصيغ التي طبقها يمكن للمرء أن يتحرك في وسط التشابك الثلاثي لعالم الوجود، والتكشف، والظهور.

وبهذا الصدد يعرض هايدغر المحاججة اللاحقة: بما أن كلاً من الوجود والظهور يعود الواحد منهما إلى الآخر، بمعنى يخص ويعود الواحد منهما إلى حقل الآخر ودائماً جنباً إلى جنب، فإن الواحد منهما يتغير بشكلٍ غير منقطع ودون توقف في الآخر؛ وبما أنه في هذا التغيير

غير المنقطع كلاهما يقدم إمكانية الخطأ والارتباك والغموض والخلط، فإن الجهد الرئيسي للتفكير في بداية انبثاق الفلسفة، أي، في الكشف الأول لوجود الموجود كان ينصب، يستنتج هايدغر، على إنقاذ الوجود من مأزق الغرق والانحجاب في بحر الظهور، وعلى تمييز الوجود وفصله عن الظهور. هذا في دوره يجعل من الضرورة إنقاذ أسبقية الحقيقة كانكشاف أكثر من كونها تخفياً، وككشف أكثر من كونها تغيباً وتشويهاً. ولكن بما أنه أصبح ضرورياً تمييز الوجود عن الآخر ودعمه ودمجه كطبيعة (*physis*)، فإن الوجود، بناءً على ذلك، تم تمييزه وتفريقه بالفعل عن العدم، بينما تم تمييز العدم عن الظهور. وهذان التمييزان أعلاه لا يتطابقان أو يتوافقان معاً.

وبسبب طبيعة هذه العلاقة بين الوجود، والانكشاف والتبدي، والظهور، والعدم، فإن المرء، الذي يفهم الوجود على أنه أمر منفتح من حوله، ويكون موقفه من الموجود محدداً بواسطة التزامه والتصاقه بالوجود، ينبغي، يقول هايدغر، أن يأخذ أو يسلك الطريق اللاحق: فإذا كان يتبنى مهمة الوجود-هناك-في العالم، في بهاء وتألق الوجود، فإنه ينبغي عليه أن يحضر ويجلب الوجود إلى الوقوف والانتصاب شاخصاً، ينبغي عليه أن يبقيه ثابتاً في الظهور ضد الظهور، وينبغي عليه أيضاً أن ينتزع كلاً من الوجود والظهور من هاوية العدم.

يقول هايدغر بهذا الصدد: إن المرء ينبغي عليه أن يميز بين ثلاثة طرق (طريق الوجود؛ وطريق العدم؛ وطريق الظهور)، وطبقاً لذلك، ينبغي له أن يقرر اختيار طريق ما على حساب الطريقين الآخرين. إن التفكير في بداية نشأة الفلسفة كان يعني فتح هذه الطرق الثلاثة باتساع وطرحها بوضوح.

فالتميز <das Unterscheiden> يموقع الإنسان المتعقل الحكيم ويضعه في وسط تلك الطرق الثلاثة وفي مفترقاتها، وعليه يضعه وجهاً لوجه مع مسألة اتخاذ القرار الدائم <Ent-scheidung>. إنه ضمن سياق هذا القرار ووسطه، على حد تعبير هايدغر، يبدأ التاريخ رحلته فعلاً ويشرع خطواته. وبناءً على ذلك، فإن هذا القرار لا يعني حكم الإنسان واختياره، ولكنه يعني بالأحرى فصل حدود الوحدة المذكورة أعلاه للوجود، والانكشاف والتبدي، والظهور، والعدم.

وطبقاً لتأويل هايدغر، يوجد هنالك مساران يمكن تحديدهما بوضوح الواحد عن الآخر:

(١) طريق الوجود؛ وهذا الطريق في الوقت ذاته، هو طريق الانكشاف والتبدي. إنه ببساطة طريق يتعذر اجتنابه ولا يمكن أن نحيد عنه بأي شكل من الأشكال.

(٢) طريق العدم؛ لا يمكن لهذا الطريق أن يقودنا للسفر إلى أي مكان، ولكن لهذا السبب تحديداً ينبغي أن يكون معلوماً جيداً أن هذا الطريق غير عملي بالمرة وغير قابل للتطبيق، خصوصاً من وجهة النظر التي تقول: إنه يقود إلى اللاشيء. وبالتزامن مع طريق الوجود فإن طريق العدم ينبغي على الخصوص أن يتم التأمل به جيداً، وبناءً على ذلك، سوف يعتبربمثابة سوء فهم كبير لسؤال الوجود إذا أدار ظهره بعيداً عن العدم انطلاقاً من القناعة واليقين الراسخ بأن العدم هو ببساطة لاشيء. لأن كون العدم ليس بموجود لا يمنعه هذا، طبقاً لهايدغر، من أنه يعود أو يخص الوجود في طريقته.

لكن التفكير والتأمل بهذين الطريقين يشتمل بالضرورة على المجيء

والاقتراب من القبض على الطريق الثالث، الذي يتعارض مع الطريق أو المسار الأول بطريقة خاصة جداً. إن الطريق الثالث يبدو كأنه الطريق الأول، لكنه لا يقود إلى الوجود. وبناءً على ذلك، يبدو أنه لا يوجد طريق آخر إلى العدم بمعنى العدم.

(٣) طريق الظهور؛ وفي هذا الطريق وحده يتم تجريب تفاصيل الظهور كشيء يعود إلى الوجود. إن الوجود والحقيقة كلاهما يرسمان ماهيتهما وجوهرهما من فضاء الطبيعة (*physis*). فالتجلي-الذاتي للظهور يخص ويعود مباشرة إلى الوجود ولكنه أيضاً، في الأساس، لا يعود إليه. بناءً على ذلك، ينبغي للظهور أن يُكشف كظهور فحسب، وهذا الأمر ينبغي أن يتم مراراً وتكراراً.

جوهرياً، إن الإشارات والدلالات للطرق الثلاثة، طبقاً لهايدغر، هي بالأحرى كلها تمثل إشارة ودلالة واحدة:

(١) الطريق إلى الوجود أمر محتم لا مفر منه.

(٢) الطريق إلى العدم لا يمكن الوصول إليه ومتعذر بلوغه.

(٣) الطريق إلى الظهور هو دائماً ممكن الوصول إليه وبلوغه.

بناءً على ذلك، يصل هايدغر إلى نتيجة، أن الرجل العاقل الحكيم حقاً هو ليس الشخص الذي يلاحق الحقيقة وهو معصوب العينين، لكنه، على الأصح، ذلك الذي دائماً يدرك هذه المسارات الثلاثة، أي، مسار الوجود، ومسار العدم، ومسار الظهور. إن المعرفة السامية المتفوقة تُعطى وتُوهب فقط إلى الشخص الذي يعرف جيداً حقيقة العاصفة النشيطة التي تنتظره في طريق الوجود أو سبيله، الذي يعرف جيداً مقدار الفزع والقلق والرهبة

الذي ينتظره في الطريق أو السبيل الثاني بالنسبة إلى هاوية العدم، ولكنه تجنباً لذلك يأخذ على عاتقه مسؤولية السير في الطريق الثالث، الطريق الشاق والمرهق للظهور.

ويجب أن يفهم أن هذه المعرفة، على حد تعبير هايدغر، تتضمن ما كان الإغريق يسمونه إبّان عصورهم القديمة بـ(*tolma*): أي، الشروع والمباشرة بمغامرة الوجود والعدم والظهور كلها في الحال والوقت ذاته، أي، أن يأخذ المرء على عاتقه مسؤولية الوجود-هناك-في العالم، كقرار بين الوجود، والعدم، والظهور. من هذا الموقف الأساسي والأصلي نحو الوجود، يستشهد هايدغر بقول الشاعر بيندرالإغريقي التالي: «في مغامرة استكشاف الموجود يتجلى الكمال، إنه يعمل على تحديد وتقييد ذلك الذي تم احضاره وجلبه، ومجيئه، ووقوفه شاخصاً، أي، الوجود بقوة».

ولتدعيم وجهة نظره يقتبس هايدغر هنا أيضاً قول الفيلسوف هيراقليطس: «الوجود (كظهور منبثق ومتجلٍ) ينحدر بشكلٍ جوهري نحو الاختباء-الذاتي والتخفي» (*physis kryptesthai philei*). وبما أن الوجود يعني الظهور المنبثق، الانبعاث والصدور الصاعد المتدفق من الخفاء والتغطي، فإن التغطي، يحاجج هايدغر، يكمن أصله في التخفي، يعود إليه أو في الأساس يخصه. هذا الأصل يكمن أو يوجد في ماهية الوجود وجوهره، في التجلي والتبدي بحد ذاته. الوجود ينحدر ويميل رجوعاً نحو هذا الأصل، في طريق كلٍ من الصمت والسر العظيم النبيل ولي التشويه المبتذل والكسوف. إن العلاقة الوثيقة ما بين (*physis*) و(*kryptesthai*) تظهر في كلٍ من الرابطة الحميمة والصراع المرير ما بين الوجود والظهور.

يقول هايدغر: إذا أخذنا صيغة «الوجود والظهور» في شكل القوة غير المنقوصة للتمييز والتفريق والمفاضلة، والتي ربح معركتها الإغريق في المرحلة المبكرة من تفكيرهم، فإن الاختلاف وترسيم حدود «الوجود» ضد «الظهور» يصبح، بالنسبة إلينا أمراً مفهوماً ومعقولاً، علاوة على ذلك، سنفهم أيضاً علاقته الحميمة مع التمييز بين (الوجود والصيرورة). إن مايتموضع ويأخذ مكانه في عملية الصيرورة هو حقاً «لم يعد» عدماً وإنه «ليس بعد» ذلك الذي يتقرر ويتحدد ليكون ويصبح. انطلاقاً من وجهة النظر المتعلقة بالتعبيرين السابقين «لم يعد» و«ليس بعد»، فإن «الصيرورة»، برأي هايدغر، هي محاولة أو تجربة تأخذ مكانها من خلال العدم. لكنها ليست عدماً صرفاً، إنها، بالأحرى، تقع في حقل ذلك الذي «لم يعد» هذا الشيء و«ليس بعد» ذلك الشيء، وهي بحد ذاتها الآخرعلى الدوام. بناءً على ذلك، فإنها تبدو الآن بهذا الشكل وفي اللحظة نفسها تبدو بشكلٍ آخرٍ. إنها تقدم، جوهرياً، مظهراً متحولاً ومتقلباً وغير مستقر البتة. وبالتالي، ينظر إلى الصيرورة باعتبارها ظهور الوجود أو تمظهره.

بناءً على ذلك، يصبح من الضروري في الكشف الأول لوجود الموجود، يقول هايدغر، أن يعارض ويقابل الصيرورة. من جانب آخر، إن الصيرورة كحالة «انبثاق» ونشوء تعود بالأحرى إلى الطبيعة (*physis*). وإذا أخذنا الثلاثة معاً بالمعنى الإغريقي-أي بمعنى الصيرورة كمجيء-في-الحضور وكخروج-منه؛ والوجود كانبثاق ونشوء، وظهور الحضور؛ والعدم كغياب وانعدام-حينئذ فإن العلاقة المتبادلة بين الانبثاق والنشوء والانحدار والهبوط تظهر وتبدو كأنها الوجود بذاته. وكما أن الصيرورة هي عملية ظهور الوجود، كذلك الظهور كظهور هو صيرورة الوجود.

وأخيراً، يستنتج هايدغر أن هذه الفكرة أعلاه تجعل الأمر أكثر وضوحاً، بمعنى: أننا ليس ببساطة نوجز الاختلاف والتمايز بين «الوجود والظهور» إلى ذلك الاختلاف الحاصل بين «الوجود والصيرورة»، أو بالعكس. وفقاً لذلك، فإن سؤال العلاقة بين هذين الاختلافين والتمايزين، أعني، الاختلاف والتمايز بين «الوجود والظهور» والاختلاف والتمايز بين «الوجود والصيرورة» ينبغي أن يظل، على حد تعبير هايدغر، مفتوحاً في الوقت الحاضر. إن الجواب عليه سيعتمد على الراديكالية والعمق والصلابة والمتانة التي بموجبها نعد ونثبت وجود الموجود. وفي بداية تاريخ الفلسفة لم تربط الأخيرة نفسها إلى افتراض واحد معين. فالتعليلات اللاحقة لتاريخها خلق انطباعاً متناقضاً ومتعارضاً ومعكوساً لأن تلك التعليلات التي كانت تقدمها هي، في الواقع، محض تجميع وتنظيم للآراء، أي، وصف آراء ووجهات نظر المفكرين العظام وتفصيلها. ولكن أي واحد يحاول أن يبحث في آراء ووجهات نظر هؤلاء الفلاسفة، على حد تعبير هايدغر، فإنه من المؤكد سوف يضل الطريق قبل أن يكون بإمكانه الوصول إلى نتيجة، بمعنى، الوصول إلى صيغة وشارة للفلسفة. إن التفكير والوجود-هناك-في العالم، كان يمثل للإغريق حقاً صراعاً لاتخاذ قرار بين القوى العظمى لـ «الوجود والصيرورة»، و«الوجود والظهور». وهذا الصراع، بشكلٍ محتمٍ، يشكل ويصوغ طبيعة العلاقة ونوعيتها بين التفكير والوجود في شكل محدد وواضح. وهنا، تحديداً، يبدأ هايدغر مناقشته للتميز الثالث بين «الوجود والتفكير».

(٣) الوجود والتفكير: حجم الرهانات الكبرى في مواقع العمل الهايدغرية

إن الأهمية الحاسمة لهذا التمييز والاختلاف بين «الوجود والتفكير» في الوجود الغربي ينبغي أن يمتلك أساسه، برأي هايدغر، في جوهر وماهية التميزين والاختلافين الأول والثاني «الوجود والصيرورة» و«الوجود والظهور»، بالإضافة إلى ذلك التميز والاختلاف الرابع «الوجود والواجب». **إذن، ينبغي أن أبدأ، يقول هايدغر، من خلال عملية الإشارة إلى مواصفاته الخاصة. أولاً وقبل كل شيء، ينبغي أن نقارن هذا التميز بين «الوجود والتفكير» مع ما تمت مناقشته فعلاً من قبل من التمايزات** والاختلافات الأخرى «الوجود والصيرورة» و«الوجود والظهور». إن ما تم تمييزه في هذه الاختلافات من الوجود يأتي إلينا من الموجود ذاته. نعثر عليه حقاً في حقل الموجود ووسطه. في الحقيقة، ليست فقط «الصيرورة» ولكن أيضاً «الظهور» يواجهنا في الموجود بحد ذاته. إن الصيرورة والظهور كلاهما يتموقعان في المستوى نفسه الذي يتموقع فيه وجود الموجود.

ولكن في التمييز بين «الوجود والتفكير»، ليس فقط ذلك الذي يتعارض مع الوجود، أعني، التفكير، يختلف في المضمون عن التميز والاختلاف في الصيرورة والظهور، ولكن علاوة على ذلك فإن معنى ومضمون التناقض والتعارض يختلف فيه بشكلٍ أساسي. ويضيف هايدغر، إن «التفكير» يُقدم على أنه ضد «الوجود»، بمعنى أن الوجود يتموضع قبل <vor-gestellt> أي التفكير، وبناءً على ذلك، يقف بالتعارض معه <entegegensteht> كموضوع <Gegen-stand>.هذه الحالة لم تكن موجودة في التمييزين السابقين (أي، «الوجود والصيرورة» و«الوجود والظهور». الآن، سوف

نرى، يؤكد هايدغر، كيف أن هذا التمييز بين «الوجود والتفكير» يمكن له أن ينجز هذا التفوق على التمايزات الأخرى. إن هذا التمييز يسود، في الواقع، لأنه لا يموقع ذاته بين التمايزات والاختلافات الثلاث الأخرى (أي، «الوجود والصيرورة»، و«الوجود والظهور»، و«الوجود والواجب»، ولكنه بالأحرى يمثلها كلها، وبالتالي يتقدمها كلها) <vor-sichstellend> يموضعها أمام ذاته)، يحولها <umstellt> ويترجمها بدقة إذا جاز القول أو التعبير.

إن كلمة «وجود»، على حد تعبير هايدغر، تمتلك معنىً مقيداً بدقة وصرامة. هذا الأمر يتضمن أن «الوجود» بذاته يُفهم بطريقة محددة. وبالتالي، يفهم على أنه شيء يتجلى ويتبدى لنا. ولكن كل عملية الفهم، كصيغة وطريقة أساسية للكشف والإفشاء، ينبغي أن تتحرك ضمن خط محدد وواضح للرؤية. فعلى سبيل المثال: إن طبيعة هذه الساعة المعلقة على الحائط تبقى مغلقة وغير واضحة وغير معروفة بالنسبة إلينا ما لم نعرف مقدماً أمراً ما عن تلك الأشياء اللاحقة: الزمن، حساب الزمن، مقياس الزمن. إن خط الرؤية ينبغي طرحه ووضعه وإقامته مقدماً. ونحن نسمي هذا الخط، يقول هايدغر، «بالمنظور»، مسار المشهد الأول مقدماً <Vor-blickbahn>. وهكذا ينبغي علينا أن لانرى فقط أن الوجود لا يفهم في الطريقة غير المحددة الغامضة ولكن أيضاً أن الفهم الواضح للوجود يتحرك في سياق منظور محدد سلفاً.

ويضيف هايدغر: ينبغي أن نقوم أولاً بتوضيح هذا التمييز بالطريقة نفسها التي تم بها توضيح التمييزين الأولين.

مرة أخرى نبدأ مع الوصف العام لما هو الآن يقف بالضد من الوجود.

يتساءل هايدغر ما الذي يعنيه التفكير؟ نحن نقول، مثلاً، «الإنسان يفكر، الإله يحكم ويسيطر على الكون، <der Mensch denkt, Gott lenkt>. هذان التعبيران الأخيران تتم ترجمتهما على النحو التالي: «الإنسان يقترح، والإله ينظم ويرتب». هنا، التفكير يعني أن يدبر، أن ينظم ويعد هذا وذاك؛ أن تفكر في شيء ما <denken auf> يعني أن تمتلكه أو أن يكون في فكرة، أن تهدف للوصول إليه. «أن تفكر بطريقة شريرة» يعني أنك تعتزم فعل الشر؛ أن تفكر <denken an> في شيء ما يعني أن لاتنسى هذا الشيء تحديداً. هنا التفكير يعني أن تتذكر. فنحن نستخدم مطلع العبارة اللاحقة «أنت لاتفكر في شيء منه». هنا التفكير يعني أنك تتخيل. التفكير يعني أن شخصاً ما يقول: أعتقد أن الأمر سوف يكون على مايرام، أي، يبدو لي هكذا؛ أنا من أصحاب هذا الرأي. أن تفكر بالمعنى اليقيني المؤكد يعني أن تتأمل وتفكر ملياً، أن تفكر في شيء ما كثيراً، تفكر مثلاً في حالة ما، أو في غاية ما، أو في حدث ما. علاوة على ذلك، يؤدي «التفكير» أيضاً أو يعبّر عن وظيفة الإسم لأعمال هؤلاء الذين نسميهم «بالمفكرين». وبالمقابل وعلى العكس من كل أنواع الحيونات، فإن كل الناس يفكرون، ولكن ليس كل إنسان هو مفكر.

طبقاً للمناخ الذي يتحرك التمثل أو التصور في وسطه، وطبقاً لدرجة الحرية، وطبقاً لحدة ودقة التحليل وعمق واتساع مجاله، يكون التفكير، على حد تعبير هايدغر، إما سطحياً أو عميقاً، أو إما فارغاً أو ذا مضمون ودلالة وأهمية، أو إما يكون غير مسؤولٍ أو مفروضاً بالقهر، أو إما يكون لعوباً أو جاداً.

ولكن كل هذا، من وجهة نظر هايدغر، لا يخبرنا شيئاً بدون الشروع

مقدماً بعملية بحث واستقصاء إضافي، بمعنى: لماذا ينبغي على «التفكير» أن يدخل في علاقة أساسية مع «الوجود». جنباً إلى جنب، مع وظيفة الرغبة، الإرادة والشعور، يعتبر التفكير واحداً من قدراتنا ووظائفنا الأساسية. وليس التفكير فحسب ولكن كل قابليتنا ووسائطنا وأدواتنا في السلوك ترتبط مع الموجود. إن هذا الأمر صحيح جداً من وجهة نظر هايدغر. لكن الاختلاف بين «الوجود والتفكير» يتضمن، في الواقع، شيئاً ما أكثر أصالة من مجرد العلاقة مع الموجود. فهايدغر يقول: إن الاختلاف يبرز وينبثق من الوحدة الداخلية الأولية بين التفكير والوجود. فصيغة أو معادلة «الوجود والتفكير» تصف الاختلاف الذي يتطلب كما كان بواسطة الوجود ذاته.

ويدعم هايدغر رأيه بهذا الصدد بالقول: إن مثل تلك الوحدة الداخلية بين «التفكير والوجود» لا يمكن أن يتم استنتاجها من ذلك الذي مازلنا نقوله حتى الآن عن التفكير. ولكن لما لا؟ يجيب هايدغر لأننا مازلنا لم ننل بعد مفهوماً كافياً ومناسباً عن التفكير. ولكن من أين لنا أن نعثر على مثل هكذا مفهوم؟

إن طرحنا لمثل هذا السؤال يقول هايدغر يجعلنا كما لو أننا نتكلم عن هذا الشيء «المنطق»، وكأنه لم يكن معنا ويرافقنا لقرون عديدة في رحلة التفكير.

إن المنطق هو علم التفكير، إنه مذهب قواعد وقوانين التفكير، وهو صيغ وصور التفكير. علاوة على ذلك، يعتبر واحداً من المباحث أو الفروع الفلسفية التي ننظر ونتفحص من خلالها العالم، حيث يميل إلى تشكيل وصوغ نظرة شاملة إلى العالم. بالإضافة إلى ذلك، يبرز المنطق

ويطرح نفسه على أنه علم مطمئن وموثوق به. إنه يعلم ويلقن الأشياء ذاتها منذ عصور قديمة. فمنطقي واحد، على سبيل المثال: يقول هايدغر، سوف يعدل بنية المذاهب التقليدية المتنوعة ونظامها؛ في ما يدخل الآخر إضافات من الإبستمولوجيا عليها؛ في ما يظل الآخر يزودنا بالدعامة السيكولوجية لها. ولكن، في العموم، هناك اتفاق عام يسود بينهم في العمل الذي يقومون به. إن المنطق ينجدنا ويخفف عنا حينما نحتاجه في عملية التحقيق والبحث الشاق عن ماهية التفكير وجوهره.

ويضيف هايدغر: حتى الآن مازلنا نود أن نطرح سؤالاً واحداً يؤكد ما الذي يعنيه «المنطق» حقاً؟ في الحقيقة، إن اسم المنطق هو شكل مختصر لكلمة (*mēēepist logikē*)، علم اللوغوس (*logos*). وكلمة «لوغوس»، هنا، تعني، طبقاً لهايدغر، تعبيراً أو بياناً أو كشفاً. لكن اللوغوس يفترض أن يكون مذهباً للتفكير، وعليه، فإن السؤال الذي يطرح نفسه بقوة الآن لماذا يُعتبر المنطق علم التعبير أو البيان؟

وبالرغم من عملية الاستشهاد في المنطق لغرض تعيين حدود التفكير تظل، في الواقع، هذه المقاربة، طبقاً لهايدغر، مشكوكاً فيها، لأن المنطق بحد ذاته، وليس فقط البعض من مذاهبه ونظرياته، أمر يثير الكثير من التساؤلات أو هو موضع ريبة وشك. لهذا السبب تحديداً، ينبغي أن نضع المنطق حين نستخدمه بين شارتي الاقتباس. ونحن نفعل ذلك، يضيف هايدغر، ليس لأننا نريد أن ننكر وظيفة «المنطق» (بمعنى التفكير المستقيم). ففي وظيفة التفكير ومن خلالها نحن نحاول بدقة، يصرح هايدغر بقوة، أن ننفذ إلى المصدر الذي بموجبه ومن خلاله يتم تحديد ماهية التفكير وجوهره، يعني، أن ننفذ إلى (*alētheia*) و(*physis*)، إلى

الوجود كانكشاف وتبدٍ وظهور، أن ننفذ إلى حقيقة الشيء الذي فقد وضاع بسبب «المنطق».

ولكن منذ متى، يتساءل هايدغر، أصبح المنطق، يستحوذ على تفكيرنا ومقالنا في مسيرة تاريخ الفكر، ويساهم وإلى حد كبير وفعال في تحديد النظرة النحوية للغة، ويحدد الموقف الغربي الأساسي نحو اللغة بشكلٍ عامٍ؟ أين بدأ تحديداً تطور المنطق؟ ويجيب هايدغر على هذا السؤال بالقول التالي: لقد ابتدأ ذلك بالفعل حينما اقتربت الفلسفة الإغريقية من نهايتها وأصبحت مجرد شأن مدرسي، وشأن تنظيم للمعرفة وتقنية لا أكثر. لقد ابتدأ حين أصبح (*eon*) وجود الموجود يتم تمثيله وتصوره بواسطة الفكرة. وعليه، أصبح موضوعاً إلى الإبستمية (*mēēepist*). لقد نشأ المنطق بالفعل من رحم مناهج الدراسة الأفلاطونية والأرسطوطاليسية. المنطق، على حد تعبير هايدغر، هو من اختراع وصنيعة معلمي المدارس الفلسفية وليس من صنع الفلاسفة. حينما ابتدأ الفلاسفة في تبنيه، كان المنطق دائماً يسير تحت تأثير دوافع أساسية لاتصب في مصلحة المنطق إطلاقاً. وليس من قبيل الصدفة أن تكون هناك جهود جبارة حاسمة وقاطعة من أجل إلحاق الهزيمة وإطاحة المنطق التقليدي تولى زمامها، يقول هايدغر، ثلاثة من أعظم المفكرين الألمان وهم على التوالي: لايبنتز، وكانط وهيغل.

في الواقع، لم يكن المنطق قادراً على النهوض والنشوء كتوضيح للبنية الصورية ولقواعد التفكير، طبقاً لهايدغر، إلا بعد حدوث التأثير الكبير في التقسيم بين «الوجود والتفكير»، وفي الواقع تحديداً، إلا بعد أن تأثر هذا التقسيم بطريقة خاصة وباتجاه خاص. بناءً على ذلك، فإن المنطق بحد ذاته وتاريخه، يستنتج هايدغر، لا يمكن له بأي شكل من الأشكال مطلقاً

أن يلقي ضوءاً كافياً على ماهية وجوهر وأصل هذا الفصل بين «الوجود» و«التفكير». إن المنطق بذاته في حاجة إلى التوضيح وإلى أساس وطيد في ما يتعلق بأصله وطلبه في تزويدنا بتأويل موثوق فيه عن التفكير. مع ذلك، يضيف هايدغر: إن هذا الأصل التاريخي للمنطق، كفرع من فروع المعرفة المدرسية، وجزئيات وخصوصيات تطوره ليست مدعاة اهتمامنا هنا في هذا الكتاب. ولكن يبقى علينا أن نأخذ بعين الاعتبار عملية طرح الأسئلة اللاحقة:

(١) لماذا نشأ «المنطق» في أحضان المدرسة الأفلاطونية؟

(٢) لماذا يطرح مذهب «اللوغوس» بمعنى التعبير والبيان؟

(٣) ما هو أساس الزيادة المطردة لهيبة (المنطقي) ونفوذه، الذي تم التعبير عنه في الأساس بكلمات الفيلسوف هيغل التالية: «إن المنطقي هو الصورة المطلقة للحقيقة، وعلاوة على ذلك، هو أيضاً الحقيقة المحضة والمجردة بحد ذاتها». لقد كان هايدغر يصرح، من خلال الاحتفاظ بهذا الموقع المهيمن للمنطق، بأن هيغل قد طبق بوعي وبإدراك إسم «المنطق» على عملية الضبط المعرفي والذي يسمى بصورة أخرى «بالميتافيزيقا». «فعلم المنطق» الهيغلي ليس لديه أي صفة أو صلة مشتركة مع مايطرح في الكتب المدرسية المعتادة لتدريس المنطق.

مع ذلك، وفي سياق المصطلحات التاريخية فإن السؤال المهم في رأي هايدغر هو: ماهي طبيعة هذه الرابطة بين «الوجود والتفكير» إبّان البدايات المصيرية والحاسمة الأولى للفلسفة الغربية؟ كيف كان «التفكير» يُفهم في تلك البدايات؟ ذلك أن المذهب الإغريقي للتفكير ينبغي أن يكون مذهب اللوغوس، «المنطق» الذي يعطينا إشارة وتلميحاً. في الواقع، نحن

نصطدم،هنا، في العلاقة الأصلية بين «الوجود»، و«الطبيعة» (*physis*) و«اللوغوس» (*logos*). لكن ينبغي علينا، يقول هايدغر، أن نحرر أنفسنا من الفكرة التي مؤادها أن كلاً من (*logos*) و(*legein*)، هما في الأصل، يعبران عن التفكير، والفهم، والعقل. وطالما نحن متشبثون ومتمسكون بهذا الرأي،حتى أننا نذهب أحياناً إلى درجة أننا نؤول اللوغوس (*logos*) في ضوء المنطق كما تم تطويره لاحقاً، فإن محاولتنا لاكتشاف بداية الفلسفة الإغريقية يمكن أن تكون مجرد قبض ريح، تقود إلى لاشيء، بل فقط إلى مجرد السخافات والأشياء غير المعقولة. علاوة على ذلك، أينما يقام هذا الرأي ويُعتقد به، فإنه لا يمكن للأمور اللاحقة أن تصبح واضحة وبينة: (١) كيف يمكن لـ «اللوغوس» في أي وقت مضى أن يكون مفصولاً عن وجود الموجود؛ (٢) لماذا ينبغي على هذا «اللوغوس» أن يحدد ويعين ماهية «التفكير» وجوهره ويضعه في مقابل «الوجود» أو بالضد منه.

دعنا ننتقل بالحال، يقول هـايدغر، إلى الخطوة الحاسمة ونطـرح السؤال اللاحق: ما الذي يعني ويدل عليه كل من مصطلحي (*logos*) و(*legein*) إذا لم يكونا يدلان على الفكر والتفكير؟ إن مصطلح (*Logos*) يدل على الكلمة، المقال، أما مصطلح (*legein*) فيعني الكلام، كما يرد في المحادثة وفي المنولوج. ولكن مصطلح (*logos*) لا يعني أو يدل، في الأصل، على الكلام، أو المقال. إن معناه الأصيل لا يقف على أو في علاقة مباشرة مع اللغة. إن مصطلح (*Legō*) و(*legein*) وهو في اللاتينية (*legere*) يحمل المعنى ذاته الذي تحمله الكلمة الألمانية «lesen» والتي تعني (لجمع، تراكم، تجبي، تقرأ): (Ähren lessen, Holz lessen, die Weinlese, die Auslese) والتي تعني أيضاً <جمع، جمع الأخشاب،

محصول العنب، زبدة المحصول>؛ «ein Buch lesen قراءة الكتاب»، فتلك فقط دلالات مختلفة للكلمة الألمانية (*lesen*) بالمعنى الصارم، والذي هو: أن تضع شيئاً ما مع شيء آخر، الجمع بين، باختصار، لجمع؛ ولكنها في الوقت ذاته تعني أن الواحد يتاخم الآخر.

وكمثال يوضح لنا المعنى الأصلي لكلمة «الجمع» (*legein*)، يستشهد هايدغر هنا بكتاب «الطبيعة» لأرسطو حين يقول الأخير: «كل نظام لديه صفة أو ميزة «جمع» الأشياء بعضها إلى البعض الآخر». ولكن ينبغي لنا فقط هنا أن نذكر أنه وبعد فترة طويلة لاستخدام الإسم لوغوس (*logos*)، وهو يعبر عن المقال والتعبير والبيان، أصبح يحتفظ لاحقاً بمعناه الأصلي، أعني، «علاقة الواحد بالآخر».

ويتساءل هايدغر في أي طريقة من الطرق أو بأي معنى من المعاني يتحدد، في الأصل، الوجود مع اللوغوس عند الإغريق؟

طبقا لهايدغر فإن الإشارة إلى المعنى الأساسي لكلمة لوغوس (*logos*) يمكن أن تمنحنا إشارة صغيرة مهمة فقط إذا فهمنا جيداً ما الذي يعنيه «الوجود» للإغريق: أعني الطبيعة (*physis*). فنحن ليس فقط نحاول أن نجرب من أجل أن نحصل على فهم عام وكلي للوجود كما كان يراه الإغريق؛ ولكن يضيف أيضاً، نرسم مزيداً ومزيداً من الخطوط عن كثب من خلال حدوده (أي الوجود) ضد الصيرورة والظهور.

ويضيف: إن «الوجود» بمعنى الطبيعة يعني القوة التي تنبثق وتتجلى. وبالتعارض والتضاد مع الصيرورة، فهو، في الواقع، يعني الدوام والبقاء، الحضور الدائم والثابت. في حين بالتضاد والتعارض مع الظهور من جهة

أخرى، هو، في الواقع، يعني الشيء الذي يتجلى ويتبدى، هو حضور متجلٍ ومنبثق.

ولكن ما الذي يمكن أن يفعله مصطلح اللوغوس (بمعنى: الجمع) مع هذا التأويل بتلك الطريقة؟ في البداية، يقول هايدغر، ينبغي أن نطرح السؤال اللاحق: هل هنالك أي دليل على وجود هذه العلاقة بين الوجود واللوغوس في بداية نشوء الفلسفة الإغريقية؟ في الحقيقة، الجواب: نعم. مرة أخرى، يذكر هايدغر، أننا ملزمون أن نرجع إلى الفيلسوفين المهمين، بارمنيدس وهيراقليطس، ونحاول مرة أخري أن نسأل لننال إذن الدخول إلى العالم الإغريقي، والذي قوامه وأسسه وقواعده، على الرغم من تشويهها ونقلها وتغطيتها وإخفائها، تبقى فعالة تساند وتؤازر عالمنا. ولأننا قد شرعنا في مغامرة كبيرة وطويلة في هدم العالم الذي شاخ وحاولناإعادة بنائه من جديد تماماً، أعني تاريخياً، فإننا ينبغي علينا أن نعرف التراث جيداً. ينبغي أن نعرف الكثير، يصر هايدغر، أكثر-أي أن معرفتنا ينبغي أن تكون أكثر صرامة وأكثر ثباتاً وإلزاماً-من مستوى معرفة كل العصور والعهود التي وجدت قبلنا، بل حتى أكثر من أكبر العصور ثورية. فمن الواضح أنه فقط، المعرفة التاريخية الأكثر جذرية يمكن، على حد تعبير هايدغر، أن تجعل منّا مدركين حقيقة مهامنا فوق العادية والاستثنائية وتحافظ علينا من موجة جديدة من موجات مجرد حالات الترميم والتقليد والمحاكاة غير البناءة.

وبلا ريب من بين كل فلاسفة العصور الإغريقية المبكرة كان هيراقليطس يعتبر بحق، على حد تعبير هايدغر، من خلال مسار التاريخ الغربي الطويل، واحداً من أكثر الفلاسفة الذين تعرض إنتاجهم الفلسفي

إلى عملية تحويل وتشويه وقلب، ولكنه في السنين الأخيرة كان هو أيضاً، مع ذلك، بمثابة الفيلسوف الذي يزودنا أقوى البواعث والدوافع في عملية المضي لمحاولة إعادة اكتشاف الروح الإغريقية الأصيلة. فعلى سبيل المثال: كان الفيسلوف هيغل والشاعر هولدرلين، كلاهما، يعتقد هايدغر، واقعين تحت التأثير العظيم والخصب لسحر وفتنة الفيلسوف هيراقليطس، ولكن بالطبع مع الفرق، بعبارة أخرى، في ما كان هيغل ينظر إلى الخلف ويرسم خطاً تحت الماضي، كان هولدرلين، من جهه أخرى يتطلع ويتشوق إلى فتح الطريق باتساع نحو المستقبل. ولكن مع ذلك، تبقى علاقة نيتشه بهيراقليطس مختلفة جداً عن علاقة كل من هيغل وهولدرلين به. ويضيف هايدغر، لقد كان نيتشه حقاً ضحية التعارض والتقابل السائد المتداول والخاطئ بين الفيلسوفين الإغريقين بارمنيدس وهيراقليطس. وهذا، في الواقع، واحد من الأسباب الرئيسية التي تجيب عن سؤال: لماذا لم يستطع نيتشه أن يعثر في نظامه الميتافيزيقي على طريقه إلى السؤال الحاسم والفاصل؟ مع ذلك، فقد فهم الرجل جيداً العصر العظيم للبدايات الإغريقية الفلسفية مع عمق فكري وفطنة وبصيرة لم يتم تجاوزها إلا مع الشاعر هولدرلين فقط.

وبعد قراءة متفحصة لشذرات هيراقليطس يقول هايدغر: (١) إن الدوام والثبات والاستمرارية هي صفات اللوغوس؛ (٢) إن اللوغوس هو الوحدة في الموجود، وحدة كل الموجودات، تلك التي تتجمع وتحتشد؛ (٣) كل شيء يحدث، أعني، ذلك الذي يأتي إلى الوجود، يقف هناك طبقاً وانسجامًا مع هذه الوحدة الثابتة والدائمة: هذه هي القوة المهيمنة والسائدة.

إن ما يقال،هنا، عن اللوغوس يتطابق بالضبط مع المعنى الحقيقي لكلمة «جمع» <Sammlung>. ولكن كما هو الحال مع الكلمة الألمانية التي تعني (١ جمع و٢ تجميع)، كذلك هو الأمر مع كلمة لوغوس التي تعني هنا جمع وتجميع، مبدأ الجمع الأساسي. اللوغوس هنا لا يدل لا على المعنى ولا على الكلمة ولا على المذهب، ومن المؤكد أنه لا يدل على «معنى المذهب»؛ إنه يعني تحديداً: جمع أو التجميع الأصلي والذي يسود بذاته بشكلٍ دائمٍ وثابت.

فمن أجل أن نرى ونفهم ما الذي يعنيه ويدل عليه اللوغوس بمعنى «الجمع الدائم» يؤكد هايدغر،ينبغي علينا أولاً أن ندرك أنه ومن خلال عملية مواجهة اللوغوس، فإن الرجال لا يفهمون (*axynetoi*)-أنهم لا يفهمون اللوغوس. و هيراقليطس يستخدم هذه الكلمة مراراً بمعنى أنها سلب وإنكار ونفي (*syniēmi*) والذي يعني «الجمع بين»: (*axynetoi*)، أي، أن الرجال يقول هايدغر، هم هؤلاء الذين لا يتم الجمع بينهم.... مالذي لا يجمع بينهم؟ اللوغوس، ذلك الذي هو دائماً يمثل الجمع والتجميع. الرجال هم دائمون هؤلاء الذين لا يتم جمع اللوغوس من خلالهم، هؤلاء الذين لا يفهمون اللوغوس، هؤلاء الذين لا يستطيعون أن يطوقوا أو يستوعبوا اللوغوس كواحد. إن الرجال لا ينفذون أو يتغلغلون أو يفهمون اللوغوس حتى إذا حاولوا أن يفعلوا ذلك عن طريق استخدام الكلمات (*epea*). و هيراقليطس يقصد هنا، على حد تعبير هايدغر، قول التالي: الرجال لديهم قدرة السمع والإصغاء، إنهم يسمعون ويصغون إلى الكلمات، ولكن في هذا السمع والإصغاء هم،في الواقع، لا يمكنهم أن يبدوا أي «اهتمام وانتباه»، أعني، اهتمام في تعقب وملاحقة ما هو غير

مسموع في الكلمات، ما هو ليس بمقال أو كلام، أي، تتبع وملاحقة اللوغوس. فإن الرجال دائماً وأبداً يوجدون في حضرة اللوغوس، ولكنهم دائماً يُنزعون ويُزالون منه، إنهم في حضرته غائبون على الرغم من أنهم حاضرون؛ لذلك، هم (*axynetoi*)، أي بعبارة أخرى، هؤلاء الذي لا يفهمون شيئاً.

كيف تتكون وتحدث، يتساءل هايدغر،مسألة عجز الرجال عن قدرة الإمساك والقبض على اللوغوس وفهمه، أعني، حينما يستمعون ويصغون إلى الكلمات لكنهم مع ذلك لا يفهمون اللوغوس؟ ما هو هذا الشيء الذي على الرغم من أنهم يكونون في حضرته إلا أنهم مع ذلك يبقون غائبين عنه؟ إن الرجال دائماً لديهم ما يتعاملون به مع «الوجود» والذي فيه تحديداً ودائماً يتعاملون ويتعاطون مع الموجودات؛ لكن «الوجود» بالنسبة إليهم يبقى أمراً غريباً بحيث إنهم يبتعدون عنه دائماً، إنهم يفعلون ذلك لأنهم ببساطة لا يستطعيون القبض عليه والإمساك به ويفترضون أن الموجودات هي فقط تلك الموجودات ولاشيء أكثر من ذلك، أي، لا يوجد شيء خارج هذا المحيط. فهم واعون ومدركون ومتيقظون (في العلاقة مع الموجود) لكن «الوجود»، على حد تعبير هايدغر، يبقى، بالنسبة إليهم، مختبئاً ومختفياً عنهم. إنهم نائمون وحتى أفعالهم تمر وتخرج منهم دون أي انتباه. إنهم مهزومون في وسط طريق الموجودات، ويفترضون خطأ دائماً أن ما هو أكثر محسوسية وملموسية هو ما ينبغي أن يقبضوا عليه ويمسكوا به، وعليه فكل إنسان يقبض ويمسك بأقرب الأشياء التي تحيط به. هذا الشخص يمسك بهذا الشيء والآخر بذاك الشيء، كل واحد منهم له رأيه الخاص <Sinn> ويتعلق به <eigen>؛ العناد أو التعنت والتشبث

بالرأي <Eigen-sinn>. وطبقاً لهايدغر، هذا العناد والتشبث بالرأي، هذه المكابرة والتصلب، تمنعهم تماماً من الوصول إلى ذلك الذي يتجمع بذاته، وتجعل من الاستحالة لهم أن يكونوا أتباعاً حقيقيين <Hörige> إلى اللوغوس وأن يستمعوا <hören> ويصغوا إليه طبقاً لذلك.

ويصل هايدغر هنا إلى نتيجة مهمة ومؤداها أن اللوغوس هو، في الواقع،جمع أو حشد ثابت ودائم ومنتظم، إنه وحدة جوهرية «للوجود». إن الطبيعة واللوغوس كلاهما الشيء نفسه. بمعنى أن اللوغوس يصف «الوجود» في صيغة جديدة: إنه ذلك الذي يوجد ويكون، ذلك الذي يقف باستقامة ويكون متميزاً في ذاته، وهو في الوقت ذاته جمع وحدة أو وحدة جامعة في ذاته وبموجب ذاته، ويحافظ على نفسه في مثل هذا الجمع. (*Eon*) «الوجود» هو بشكلٍ أساسي (*xynon*) حضور جامع؛ إن (*xynon*) لا يعني «الكلي أو العام»، بل يعني، بالأحرى، ذلك الذي في ذاته يجمع كل الأشياء ويمسك بها بحزم معاً.

وهنا يختتم هايدغر وصفه لموضوع اللوغوس كما كان يفكر فيه هيراقليطس مع إيراد هاتين النقطتين المهمتين:

(١) يمكن أن يكون هنالك كلام وسماع وإصغاء حقيقي إذا كان يتم التوجيه مقدماً نحو الوجود، نحو اللوغوس. فقط حينما يفتح ويفض اللوغوس وجوده يصبح الصوت اللفظي كلمة. وفقط حين يتم السماع والإصغاء إلى وجود الموجود يصبح مجرد الإصغاء الطارئ العرضي سماعاً. لكن هؤلاء الذين لا يقبضون على اللوغوس أو يمسكونه «هم غير قادرين على السماع والإصغاء والكلام». إنهم لا يستطيعون، يقول هايدغر، أن يحضروا ويجلبوا وجودهم -هناك -في-العالم، ليقف في

حضرة وجود الموجود. وفقط هؤلاء الذين بإمكانهم أن يفعلوا هذا يمكن لهم أن يسودوا ويسيطروا على الكلمة ويمسكوا بزمام اللغة؛ وهؤلاء هم تحديداً الشعراء والمفكرون. أما الآخرون فهم يترنحون ويتمايلون مرتعبين ومنذهلين في وسط العناد والمكابرة والتصلب والجهل. إنهم يميزون فقط ما يلتقون به صدفة أو ما يجري بمحض الصدفة في طريقهم، يميزون فقط ما يجعلهم سعداء ويسرهم وما هو مألوف ومعتاد بالنسبة إليهم. إنهم، على حد تعبير هيراقليطس، مثل الكلاب: «لأن الكلاب تنبح على الشخص الذي لا تعرفه» أو مثل القردة: «لأن القردة تفضل القش أو التبن على الذهب». فهؤلاء دائماً وفي كل مكان يتعاملون مع الموجودات. لكن الوجود يبقى مخفياً ومستوراً عنهم. ويضيف هايدغر: إن «الوجود» ليس شيئاً محسوساً، إنه شيء لا يمكن سماعه والإصغاء إليه عن طريق الأذن ولا يمكن شمه أو استنشاقه عن طريق الأنف. الوجود، في الحقيقة، هو كل شيء عدا أن يكون بخاراً أو دخاناً على حد تعبير نيتشه.

(٢) أما النقطة الثانية يحاجج هايدغر: لأن الوجود كاللوغوس هو جمع أساسي، وليس تكتلاً واضطراباً وفوضى فإن كل شيء فيه له قدر كثير أو قليل من القيمة، ومكانة وهيمنة متضمنة في الوجود. وإذا كان الوجود يفتح ويفض ذاته، فإنه ينبغي أن يمتلك بذاته مرتبة ومكانة ويحافظ عليها. وهذا حقاً هو السبب الذي يكمن وراء حديث هيراقليطس وكلامه ومؤداه أن العديد من الناس كالكلاب والقردة ببساطة لأنهم لا يفهمون اللوغوس. بناءً على ذلك، فإن الوجود، واللوغوس جمع ووئام، ليس من السهولة الحصول عليه أو هو سهل

المنال، ولا يمكن نيله والحصول عليه بدرجة واحدة وصيغة واحدة لكل واحد.

ويضيف هايدغر: إن التأويل الشائع لهيراقليطس ينزع نحو إجمال فلسفته في هذا القول الفصل: «كل شيء في تدفق وجريان وسيلان مستمر». فإذا كانت هذه الكلمات تنشأ أوتستمد من هيراقليطس من أجل البداية والشروع فيها، فإنها لاتعني إطلاقاً أن كل شيء هو في حالة تغير مستمر وسريع الزوال، وتغير صرف: لا، إنها تعني، طبقاً لهايدغر، أن الموجود ككل، في وجوده، يلقى به إلى الخلف وإلى الأمام ويتحرك من نقيض ومقابل إلى نقيض ومقابل آخر؛ إن الوجود هو جمع هذا الصراع والتضارب والتعارض والخلاف والتناقض والاقتتال والاضطراب والقلق والمحنة.

فإذا أخذنا المعنى الأساسي للوغوس «كجمع ووحدة»، يقول هايدغر، فإننا ينبغي أن نلاحظ الأمر التالي: الجمع هو مطلقاً ليس السير معاً والتراكم. إنه يُحافظ عليه في الرابطة العامة والمشتركة للصراع والتعارض والتضارب والتضاد وفي ذلك الذي يميل إلى الانفصال والاستقلال. اللوغوس لا يدع الأشياء تسقط في حالة عشوائية التشتت والتبدد. وعليه، ففي هذه الرابطة الحافظة، يمتلك اللوغوس القوة المتغلغلة في الطبيعة. فهو لا يدع ما يمسك ويحيط به في قوته أن ينحل ويتلاشى في حرية فارغة من التضاد والتناقض والتعارض، ولكن يعمل على توحيد المتناقضات والمتضادات والحفاظ على الوحدة الكاملة والشاملة لتواتراتها وشدتها.

نحن نحاول، هنا، يقول هايدغر أن نقدم الرابطة والوحدة الأساسية بين اللوغوس (*logos*) والطبيعة (*physis*)، لأنه على أساس هذه الوحدة نريد أن نبيّن الضرورة الداخلية وإمكانية الفصل بينهما.

ولكن في تلك المرحلة، تحديداً، يبدو أن اعتراضاً،على حد زعم هايدغر، يمكن أن يُثار ضد مثل هذا التوصيف للوغوس الهيراقليطسي: إذا كان كلٌّ من اللوغوس والوجود مرتبطان ببعضهما البعض في هكذا علاقة وثيقة وأساسية، إذن، كيف لهذه الوحدة والهوية بين الطبيعة (*physis*) واللوغوس (*logos*) أن تثير كل هذا التضاد والتعارض بين (الوجود والتفكير) كلوغوس؟ هذا هو السؤال من غير ريب، يقول هايدغر، السؤال الذي لا نريد أن نجعله يبدو بسيطاً جداً بالنسبة إلينا، على الرغم من أن هناك إغراء كبيراً يجبرنا على القيام بذلك. ويواصل، بالنسبة إلى الوقت الحالي ربما نقول فقط الأمر التالي: إذا كانت وحدة الطبيعة مع اللوغوس هي وحدة أساسية جداً، فإن الفصل بينهما ينبغي أن يكون بالقدر نفسه. وإذا كان الفصل والتمييز بين «الوجود والتفكير» مختلفاً، في كل من النوع والاتجاه، عن التمايزات والاختلافات الأخرى، فإنه ينبغي أيضاً أن ينشأ وينبثق بطريقة مختلفة. بناءً على ذلك، يستنتج هايدغر، فكما أننا نسعى جاهدين للاحتفاظ بتأويلنا للوغوس خالياً تماماً من التزييف اللاحق الذي أصابه في تاريخ الفلسفة، ومحاولة فهمه واستيعابه من خلال ماهية الطبيعة وجوهرها، فكذلك ينبغي أيضاً أن نفهم طبيعة ونوعية الفصل بين الطبيعة واللوغوس بصيغة إغريقية صرفة. لأنه عند النظر والتأمل في الفصل والتضاد بين الطبيعة واللوغوس، والوجود والتفكير، يكتشف هايدغر حجم الكثير من الخطر المتواصل للتزييف والدحض الحديث أكثر بكثير مما نكتشف في عملية النظر والتأمل في وحدتهما. ولكن السؤال: كيف ذلك؟

ففي عملية تحديد التضاد والتضارب بين «الوجود» و«التفكير»، يقول

هايدغر، نحن بالأحرى نتحرك ضمن سياق المخطط المألوف ذاته. بمعنى، «الوجود» هو ذو طبيعة موضوعية، وهو الموضوع. في حين أن «التفكير» ذو طبيعة ذاتية، وهو الذات. إن العلاقة بين «التفكير والوجود» هي من نوعية العلاقة نفسها بين «الذات والموضوع». فالإغريق يفترض أنهم اقتنعوا وفهموا هذه العلاقة بطريقة بدائية للغاية، لأن هذه العلاقة كانت تمثل نقطة البداية للفلسفة، على حد تعبير هايدغر، وكانوا أيضاً يفتقدون كثيراً المران والدربة في مجال حقل الإبستمولوجيا. وهناك افتراض إضافي هو أنه لا يوجد أي شيء في التناقض والتضاد بين «الوجود» و«التفكير» يستدعي حقاً التأمل والتفكير بالنسبة إليهم. ولكننا مع ذلك ينبغي لنا أن نبحث ونستقصي بهذه المسألة بحذر.

علأوة على ذلك، يطرح هايدغر هنا السؤال اللاحق: ما هو ياترى القانون الأساسي الذي يحكم ويدير هذا الفصل بين الطبيعة واللوغوس؟ ومن أجل أن نتعرف إلى هذا القانون ينبغي أولاً، يجيب هايدغر، أن ندرك ونفهم جيداً طبيعة ونوعية الرابطة والعلاقة بين اللوغوس والطبيعة، ووحدتهما بطريقة أكثر وضوحاً من قبل. لذلك ينبغي علينا أن نقوم بتلك المهمة بمساعدة الفيلسوف بارمنيدس. نحن نقوم بذلك بأناة بسبب الرأي الحالي المتداول ومؤداه مهما تكن الطريقة التي ربما يتم بها تأويل اللوغوس، فإن الأخير يظل ذا مكانة خاصة ومتميزة لفلسفة هيراقليطس.

وبالنسبة إلى هايدغر، فإن بارمنيدس يقف على الأرضية نفسها والأساس نفسه الذي يقف عليه هيراقليطس. أين يمكن، في الحقيقة، أن نتوقع وقوف هذين المفكرين الإغريقيين المدشنين والمفتتحين لكل حصون الفلسفة، يقول هايدغر، إن لم يقفا على أساس وجود الموجود؟

بالنسبة إلى بارمنيدس، «الوجود»، الذي يعني (*hen*) و(*syneches*)، هو أيضاً يُعقد معاً في ذاته (*mounon*)، إنه فريد لا نظير له وموحد؛ (*houlon*)؛ وهو تام ويقف بشكلٍ كاملٍ -إنه عبارة عن قوة متجلية بشكلٍ ثابتٍ ومستمر من خلالها يضيء ويتألق بشكلٍ دائم الظهور في الجانب الواحد ذاته بالإضافة إلى الجوانب المتعددة. إذن الطريق الذي لاغنى عنه إلى الوجود هو ثلاثي ويقود إلى الكشف والتبدي.

إن الترجمة البسيطة غير الناضجة والتي تُوصف وتتحدد مفاصلها بواسطة التراث الطويل، تُعرض على النحو التالي: «إن التفكير والوجود كلاهما الشيء نفسه»-سوء التأويل،هنا، ليس أقل ضرراً من تزييف وتشويه مذهب هيراقليطس في اللوغوس.

علأوة على ذلك، يعتقد هايدغر، أن مصطلح (*Noein*) يُفهم بمعنى التفكير، نشاط الذات. فتفكير الذات يحدد ويعين ما هو الوجود وكيف يكون. «الوجود» ليس أي شيء آخر أكثر من موضوع «التفكير»، الذي يُفكر فيه. ولكن بما أن التفكير يبقى نشاطاً ذاتياً صرفاً، وبما أن التفكير والوجود كلاهما يفترض أن يكونا أمراً واحداً طبقاً لبارمنيدس، فإن كل شيء يصبح أمراً ذاتياً صرفاً. ولكن مثل هذا المذهب، قيل لنا، يمكن العثور عليه في فلسفة كانط والمثاليين الألمان. ويضيف هايدغر: إن مذهب بارمنيدس يُعتقد أنه يحمل في داخله، بشكلٍ أساسي، بذور تعاليم كل من فلسفة كانط والمثاليين الألمان. فهو يُقّرض كثيراً لهذا الإنجاز المتقدم، على الأخص، مقارنة مع أرسطو، الفيلسوف الإغريقي اللاحق. فعلى الضد من مثالية أفلاطون، دافع أرسطو عن تنوع الواقعية وتعددها وكان، بناءً على ذلك، بمثابة المبشر الرائد لانبثاق العصور الفلسفية الوسيطة.

هذه النظرة الألمانية المألوفة، على حد تعبير هايدغر، تتطلب ذكراً خاصاً هنا، ليس فقط لأنها تعمل وتعمد في أذاها في مفاصل كل التعليلات التاريخية للفلسفة الإغريقية، وليس فقط لأن الفلاسفة الحاليين يؤولون ويفسرون بواكير تاريخ الفلسفة بهذه الطريقة الساذجة، ولكن أيضاً لأن سيادة مثل وجهات النظر تلك وهيمنتها جعل من الصعب علينا حقاً أن نفهم الحقيقة الأصيلة للكلمات الأساسية والبدائية الإغريقية التي كان يتحدث بها بارمنيدس. لأنه فقط من خلال فهم تلك الكلمات سوف نكون قادرين حقاً على تقويم التحول والتغيير اللذين حدثا، ليس فقط في العصر الحديث ولكن أيضاً في أواخر العصور القديمة وعصر نشوء وانبثاق المسيحية-التغيير والتحول الذي أثر في مجمل التاريخ الروحي للغرب.

ولكن لماذا ذكر بارمنيدس، يتساءل هايدغر، كلمة أو مصطلح (*te kai?*)؟ لقد قالها، يجيب هايدغر، لأن كلمة «الوجود» و«التفكير» هما الشيء نفسه بالمعنى المعتبر، أعني، أنهما الشيء ذاته بمعنى انتماء البعض منهما إلى البعض الآخر. ولكن كيف يتسنى لنا أن نفهم هذا الأمر بدقة؟ دعنا نبدأ بحثنا، يؤكد هايدغر، من «الوجود»، والذي كطبيعة أصبح بالنسبة إلينا أمراً أكثر وضوحاً في العديد من النواحي. إن «الوجود» يعني: أن تقف في الضوء، أن تظهر وتتبدى للعيان، أن تدخل في حقل التكشف والانكشاف والانفراج. أين يحدث هذا الأمر، أعني، أينما يسود ويعم وينتشر ويغلب «الوجود» سوف يسود ويعم وينتشر ويغلب التفكير: «الإدراك والفهم» معه. إن الإثنين ينتميان بعضهما إلى البعض الآخر. فالإدراك والفهم هما حال تقبل يجلب ويحدث الوقوف لما هو جوهري دائماً، ذلك الذي يظهر ويتبدي للعيان بذاته.

وطبقاً لهايدغر، فإن الإدراك والفهم، بالنسبة إلى بارمنيدس، يحدث لأجل «الوجود». فالوجود يكون موجوداً وحاضراً فقط حينما يكون الإدراك والفهم موجودين وحاضرين أيضاً، حينما يدخل حقل الانكشاف والتبدي، حينما يحدث الانكشاف والتبدي ويفسح الوجود مسالكه ومساراته، حينما يكون هناك كشف وإفشاء وهتك للمتخفي. وفي هذا الصدد، يقول هايدغر، يظل بارمنيدس يمنحنا فطنة ونفاذ بصيرة أساسيين في فهم ماهية الطبيعة وجوهرها. حيث يعود الإدراك والفهم إليها ويشاركها قوتها.

ويصل هايدغر إلى نتيجة مؤداها: إذا كان الظهور يخص وينتمي إلى الوجود كطبيعة (*physis*)، حينذاك، فإن الإنسان كموجود ينبغي أن يخص أو ينتمي إلى هذا الظهور. وبما أن الوجود الإنساني بين الموجودات الأخرى ككل-مُلقى به موسوماً بطابع الكشف والانفتاح- هو نمط خاص من الوجود بوضوح وجلاء، فخصوصية وجود-الإنسان سوف تنبثق من طبيعة انتمائه إلى الوجود كظهور سائد ومهيمن. وبما أن الإدراك والفهم يخصان ويعودان وينتميان إلى مثل هذا الظهور، يمكن افتراض أنه هو بدقة، الذي يحدد ويعين ماهية وجوهر وجود-الإنسان. وبالتالي، ففي محاولة تأويل قضية بارمنيدس، ينبغي علينا، يقول هايدغر، أن لا نقرأ فيها وبين سطورها بعضاً من الأفكار التي ظهرت لاحقاً في ما بعد، وفوق كل ذلك أن لا نقرأ فيها الأفكار الحاضرة والمتداولة حالياً عن وجود-الإنسان.

ولأن فلسفة ما هو الإنسان ليست مدونة ومكتوبة في لوح ما في مكان ما من السماء. ينبغي لنا، يقول هايدغر، أن نؤكد النقاط الثلاث التالية:

(١) إن عملية تحديد ماهية الإنسان وجوهره هي مطلقاً ليست جواباً ولكنها تبقى بشكلٍ أساسي وجوهري سؤالاً.

(٢) إن طرح هذا السؤال والقرار المتخذ بشأن هذا السؤال كلاهما تاريخي أو ذو طابع تاريخي، ليس فقط بمعنى عام؛ لا، هذا السؤال يمثل، في الواقع، الجوهر الحقيقي للتاريخ بامتياز.

(٣) إن سؤال ما الإنسان؟ ينبغي أن يؤخذ دائماً في ومن خلال علاقته الأساسية والجوهرية مع سؤال كيف ينبغي له أن يقف مع الوجود؟ فسؤال الإنسان هو قط ليس سؤالاً أنثروبولوجياً ولكنه، بالأحرى، سؤال تاريخي، سؤال ميتافيزيقي صرف.

بناءً على ذلك، ينبغي علينا أن ندرك أن وجود الإنسان يتعين عن طريق الانتماء الأساسي للوجود مع الإدراك والفهم معاً.

وهنا يطرح هايدغر السؤال اللاحق: ما هو الإنسان؟ وما الذي يكونه حينما يسود ويحكم الوجود مع الإدراك والفهم؟

إن الإدراك والفهم، طبقاً لبارمنيدس، يصرح هايدغر، هما ليسا قدرة أو قابلية تخص وتعود إلى الإنسان الذي تحدد بالفعل؛ فهما، في الواقع، عملية يدخل من خلالها الإنسان، أولاً إلى حقل التاريخ كوجود، يعني، (بالمعنى الحرفي) يأتي إلى الوجود.

ويضيف هايدغر: إن الإدراك والفهم هما ليسا وظيفة يمتلكها الإنسان كما يمتلك السمة الخاصة به، بل هما على العكس من ذلك، بمعنى: أن الإدراك والفهم هما حدوث يمتلك الإنسان. هذا هو السبب، برأي هايدغر، الذي يكمن وراء حقيقة لماذا يتحدث بارمنيدس دائماً ببساطة وبوضوح تامين عن (*noein*) عن الإدراك والفهم. إن ما يتم إنجازه في هذه الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس هو ليس أقل من معرفة عملية ظهور الإنسان كوجود تاريخي (كأمين وحافظ تاريخي للوجود). هذا، بالنسبة إلى الغرب،

هو تعريف حاسم لوجود-الإنسان، وفي الوقت ذاته تجسيد للوصف الأساسي والجوهري للوجود. فالفصل والتمييز بين «الوجود» و«وجود-الإنسان» يأتي إلى النور من خلال سياق وحدتهما وتزاملهما معاً. فنحن لم يعد بإمكاننا، يقول هايدغر، أن ندرك هذا الفصل من خلال ذلك الانقسام الشاحب والفارغ بين «الوجود والتفكير» والذي فقد جذوره منذ مئات السنين الماضية، مالم نرجع حقاً إلى البدايات الأولى الحقيقية للفلسفة.

إن نمط واتجاه التضاد بين «الوجود» و«التفكير» يمتاز بالفرادة والإبداع وهو حقاً لانظير له، لأنه هنا في هذا الوسط، يؤكد هايدغر، يواجه الإنسان الوجود وجهاً لوجه. هذه الحادثة، في الحقيقة، على حد تعبير هايدغر، تؤشر إلى الانبثاق والنشوء المعروف للإنسان كوجود تاريخي. إنه فقط بعد أن يصبح الإنسان معروفاً كوجود تاريخي يمكن له أن يُعّرف ويُحّدد في مفهومه، أعني «كحيوان عاقل» (*zōion logon echon*). في هذا التعريف السابق للإنسان«كحيوان عاقل» يحدث ويظهر وينوجد اللوغوس، ولكن في صيغة غير مميزة تماماً وفي صحبة غريبة جداً.

هذا التعريف للإنسان أعلاه، يقول هايدغر، هو تعريف حيواني بالأساس. إن كلمة (*zōion*) لعلم الحيوان التي ترد في هذا التعريف هي في الكثير من النواحي قابلة للشك ومختلف عليها وقابلة للنقاش. ولكن المذهب الغربي للإنسان-كل السيكولوجيا، الأخلاق، نظرية المعرفة والأنثروبولوجيا-تم ملؤها وشغلها بأكملها في إطار هذا التعريف وتفاصيله. فلسنين طوال عديدة، يضيف هايدغر، ونحن مهزومون نتقلب هنا وهناك في وسط هذا المزيج أو الخليط المربك من الأفكار والمفاهيم التي تشتق وتستمد من هذه الفروع المعرفية أعلاه.

ولكن المفهوم الحالي والمتداول للإنسان، في كل تنوعاته، يؤكد هايدغر، يطرح حاجزين. الحاجز الأول أنه يقطعنا ويفصلنا عن الحقل والوسط الذي يحدث فيه أولاً تجلي وجود-الإنسان واستقراره وحفظ توازنه. أما الحاجز الثاني فإنه حتى ذلك الذي يسمى بالسؤال في ما يتعلق بالإنسان فإنه يبقى، مع ذلك، غريباً ودخيلاً بالنسبة إلينا.

وللتأكد من ذلك الأمر أعلاه جيداً، يصرح هايدغر، هناك، في الحقيقة، العديد من الكتب اليوم تحت عنوان: «ما هو الإنسان؟» ولكن هذا العنوان فقط مكتوب بحروف واقفة بوضوح على الغلاف أما المضمون فليس له أي علاقة بالإنسان. ويضيف: في الحقيقة، ليس هنالك تساؤل حقيقي في تلك الكتب. ليس لأن الكتّاب منشغلون بكتابة كتب هي في الواقع وفي الأساس نسيت كيف تطرح السؤال، ولكن لأن الكتّاب يمتلكون الجواب الذي يمنع ويحرم بتاتاً طرح التساؤل. ويتساءل هايدغر، كيف يتسنى لنا أن نأخذ على محمل الجد كاتباً يكتب عنوان «ما هو الإنسان؟» على غلاف كتابه على الرغم من أنه لا يبحث ولا يستقصي في الإنسان، لأنه ببساطة لا يريد، وغير قادر على البحث والاستقصاء فيه. وينتقد هايدغر الوسط الإعلامي في زمنه حين يقول: وحينما تمدح وتشيد جريدة مثل *فرانكفورتر زايتنك* (*Frankfurter Zeitung*)، من بين الآخريات، بمثل هذا النوع من الكتب-والذي يظهر السؤال فقط على غلافه فحسب، وهو في الحقيقة لا يتعاطى إطلاقاً مع موضوعة الإنسان-وتعتبره «عملاً استثنائياً ورائعاً وشجاعاً»، فإنه حتى العميان ما بيننا، مع ذلك، يعرفون أين نقف نحن حقيقة في هذا المناخ ويعرفون حجم الادعاء والزيف في هذا.

مثل تلك الإشارات، بالنسبة إلى هايدغر، تقترح فقط إلى أي مدى تراجع

وتقهقر وابتعد وانسحب التساؤل كعنصر أساسي للوجود التاريخي عنا. والأمر لا يقتصر على هذا فحسب، ولكننا حتى فقدنا طبيعة فهمنا للسؤال. لهذا السبب دعنا نقدم، يقترح هايدغر، النقاط الأساسية والجوهرية تلك التي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار إذا أردنا أن نفكر ونتأمل ملياً ونفهم حقيقة الإنسان:

(١) إن عملية تحديد وتعيين ماهية الإنسان وجوهره هي مطلقاً ليست جواباً، ولكنها تبقى بشكلٍ أساسي وجوهري سؤالاً.

(٢) إن طرح مثل هذا السؤال هو في الواقع ذو نزعة تاريخية، أي بالمعنى الجوهري والأساسي هذا التساؤل هو الذي خلق التاريخ أولاً.

(٣) إن هذا الأمر هو هكذا، لأن سؤال «ما هو الإنسان؟» يمكن أن يتم طرحه فقط كجزء من عملية البحث عن الوجود.

(٤) فقط حينما يفتح ويفض الوجود ذاته في عملية التساؤل، يصرح هايدغر، يحدث التاريخ ومعه أيضاً يحدث وجود الإنسان، حيث بمقتضاه يغامر الأخير من أجل أن يفصل ويميز نفسه من الموجود بحد ذاته ويؤكده ويتنافس معه.

(٥) إن التساؤل الأصيل هو ذلك الذي يرجع الإنسان أولاً إلى الموجود والذي يمثله هو في ذاته وينبغي أن يكونه.

(٦) فقط كتساؤل، يعمل الوجود التاريخي على إرجاع الإنسان إلى ذاته؛ فقط على هذا النحو يكون الإنسان ذاته. إن أنانية الإنسان وفرديته تعني، بالنسبة إلى هايدغر، الأمر التالي: ينبغي له أن يحول ويقلب ويبدل الوجود الذي يفتح ويفض نفسه ومساراته له في التاريخ وأن يحضر ذاته من أجل أن يقف شاخصاً فيه.

(٧) بما أن الإنسان كوجود تاريخي هو ذاته ونفسه، فإن السؤال حول وجوده ينبغي أن تتم إعادة صياغته. بدلاً من طرح السؤال «ما هو الإنسان؟» ينبغي أن نقول، يؤكد هايدغر، «من هو الإنسان؟».

نحن نسعى هنا تحديداً، يقول هايدغر، إلى فهم واستيعاب أصل التفريق والتمييز والاختلاف بين «الوجود والتفكير». هذا التفريق والتمييز والاختلاف هو في الحقيقة إسم يعبر عن الموقف الأساسي والجوهري للروح الغربية ككل. فطبقاً لهذا الموقف، يتم تعريف الوجود من وجهة نظر التفكير. هذا الأمر صحيح حتى حينما تتجنب الروح الغربية هيمنة العقل وسيطرته عن طريق البحث عن ما هو «غير عقلاني» و«غير منطقي».

ويضيف : في بحثنا عن مصدر هذا الاختلاف بين «الوجود والتفكير» نلتقي مصادفة الحكمة أو القول المأثور التالي لبارمنيدس: «إن التفكير والوجود كلاهما واحد».

ربما نسمي هذه الحكمة أو القول المأثور، يصرح هايدغر، بالمبدأ الموجه للفلسفة الغربية، ولكن فقط حينما نلحق به ونضيف الملاحظة التالية:

إن الوقوع بعيداً عن حقيقة هذا الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس بدأ حدوثه بالفعل مع الإغريق أنفسهم مباشرة بعد بارمنيدس. يمكن أن يحتفظ الناس بالحقائق الأساسية التي بمثل هذا الحجم والأهمية فقط من خلال رفعها باستمرار وباطراد إلى حالة التكشف والتبدي والتمظهر الأكثر أصالة؛ وليس فقط تطبيقها وذكر ومناشدة سلطاتها. الأصيل يبقى أصيلاً، يصرح هايدغر، فقط حينما لا يفقد مطلقاً إمكانية أن يكون مايكون: الأصل هو انبثاق ونشوء (من تخفي الماهية وتكتمها). من هنا يؤكد هايدغر نحن

نحاول أن نسترد الحقيقة الأساسية والأصلية لهذه الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس. وهايدغر يعطي الإشارة الأولى للتأويل المختلف بواسطة ترجمته الخاصة لهذا القول المأثور: هذه الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس لا تقول، على حد تعبيره، الأمر التالي: «التفكير والوجود كلاهما واحد». إنها تقول بالأحرى: «هنالك رابطة وعلاقة متبادلة بين الفهم والإدراك والوجود».

ولكن، يتساءل هايدغر، مالذي يعنيه هذا القول حقاً؟

ففي صيغة معينة أو في أخرى، إنه الإنسان الذي يتحدث هنا، في الواقع، بصوت مسموع في هذه الحكمة أو القول المأثور. ويستنتج هايدغر، أن ماهية الإنسان وجوهره تم تزييفهما وتشويههما وانحرافهما عن الطريقة التي تم بها تجريبهما بواسطة الإغريق، وهذا الأمر حدث إما بواسطة المفهوم المسيحي أو عن طريق المفهوم الحديث للإنسان، أو طبقاً للخليط الشاحب للمفهومين.

إن الإخفاق الحقيقي، طبقاً لهايدغر، ينبغي أن يتم البحث عنه في الإخفاق الكامل لفهم واستيعاب حقيقة هذه الحكمة أو القول المأثور بحذافيرها.

لان في هذه الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس تم إنجاز، برأي هايدغر، وإكمال التعريف الحاسم لوجود-الإنسان. إذن، في تأويل هذا القول المأثور ينبغي أن نتجنب، ليس فقط كل الأفكار غير الملائمة عن الإنسان، ولكن كل الأفكار عن الإنسان أياً ومهما كانت. ينبغي أن نحاول أن نسمع ونصغي فقط إلى ما قيل في هذا القول.

ولأن تعريف وجود-الإنسان قد تأثر كثيراً برؤية بارمنيدس، يحاجج

هايدغر، فإنه تصبح من الغرابة والصعوبة مقاربته والتعاطي معه بشكل مباشر، وينبغي، أولاً، بناءً على ذلك، أن نبحث عن المساعدة بواسطة التشاور ومراجعة وتبادل الرأي مع المشروع الشعري لوجود الإنسان بين الإغريق.

لنقرأ في ما تردده وتغنيه بداية الجوقة أو الكورس الأول من أنتيغون لسوفوكليس:

هناك الكثير مما هو غريب في هذا الكون، ولكن ليس هناك أي شيء يمكن أن يفوق في غرابته غرابة الإنسان.

يقول هايدغر في هذين المقطعين الشعريين: الشاعر يتوقع ويستبق. سوف يمضي جل المتبقي من شعره في محاولة اللحاق والإمساك بذاته. إن الإنسان، بكلمة واحدة هو الأغرب (*deinotaton*) بين المخلوقات. هذه الكلمة الواحدة تشمل وتطوق بالحقيقة الحدود القصوى والهاويات المفاجئة لوجوده. ويضيف: هذا الجانب السحيق والنهائي للإنسان لا يمكن إدراكه فقط من خلال الوصف الذي يرسخ المعطيات والحقائق، بالرغم من الألف من العيون ينبغي أن تفحص وتتدارس الإنسان، تبحث عن الصفات والسمات والحالات المختلفة فيه. إن مثل هذا النوع من الوجود للإنسان ينفتح وينفض ويتبدى فقط من خلال الفطنة ونفاذ البصيرة الشعرية. فنحن، يقول هايدغر، لم نعثرعلى تصوير ورسم للعينات والنماذج والأمثلة عن الإنسان؛ ولا عثرنا على أي نوع من التضخم الأعمى والأحمق لماهية الإنسان وجوهره من أسفل، مستوحاة من التوق والحنين والاشتياق النكد والشكس للمجد غير المتحقق والمنجز له. ويضيف هايدغر: بما أن الإنسان هو الكائن الأكثر غرابة

(*deinotaton*) ينبغي لنا أن نوضح بدقة معنى الكلمة الإغريقة (*deinon*). إن الكلمة الإغريقة (*deinon*) تمتلك نوعاً من الغموض الغريب مع المقال الإغريقي وهي تقطع التمايزات والانفصالات والتفريقات المعتبرة <Aus-einander–setzungen> للوجود.

فمن جانب، يصرح هايدغر، أن كلمة (*deinon*) الإغريقة تعني رهيباً، فظيعاً، مريعاً ومرعباً، ولكن ليس بمعنى الأهوال الصغيرة، وفوق كل ذلك ليس بمعنى الانحطاط غير المشوق الذي لا طعم له، وليس معنى عديم الفائدة والجدوى، والعقيم الذي لا طائل تحته الذي يعمل به وبتفاصيله في يومنا هذا في طرق التعبير وأسلوب الكلام الذي هو «لطيف بشكلٍ كبيرٍ». إن الكلمة الإغريقة (*deinon*) تعني، في الحقيقة، رهيباً بمعنى القوة الساحقة التي لاتقاوم والتي تفرض لامحالة بالإكراه الذعر والرعب، وتبث الخوف الحقيقي بكل معنى الكلمة؛ وبالقدر نفسه تعني، يضيف هايدغر، جمع وحشد الرعب الصامت ذلك الذي يتذبذب ويهتز ويستجيب فقط لإيقاعه وتوازنه. إنها تعني ذلك العظيم الهائل الجبار، فالساحق الطاغي، الذي تعبر عنه تلك الكلمة، والذي لاتمكن مقاومته هو بالأحرى الصفة الأساسية للقوة بذاتها. فحين يقتحم هذا العظيم الهائل الجبار حقله ووسطه يمسك ويحتفظ بقوته الساحقة التي لاتقاوم في الاختيار. ولكن هذا الأمر لا يجعله غير ضار وحميد أكثر، بل إنه يبقيه أكثر رهبة وفظاعة وإزعاجاً.

ومن جانب آخر، إن كلمة (*deinon*) تعني القوي، بمعنى الشخص الذي يستخدم القوة ويمارس سطوتها، ذلك الذي ليس فقط يتصرف وينظم وينشر القوة <Gewalt> ولكنه العنيف في استخدامها أيضاً

<gewalt-tätig> من حيث إن استخدام القوة هو السمة الأساسية ليس فقط لفعله ولكن أيضاً لوجوده-هناك-في العالم. ونحن نستخدم كلمة عنف، هنا، يقول هايدغر، بالمعنى الأساسي الذي يمتد خلف طقوس الاستخدام المألوف والشائع للكلمة، فقط نستخدمها بمجرد معنى الوحشية التعسفية.

ويوضح هايدغر بأن الموجود ككل، المنظور إليه كقوة، هو سطوة الطاغية التي لا تقاوم، أي أنه يمثل الكلمة الإغريقة (*deinon*) في المعنى الأول. فالإنسان، طبقاً لهايدغر، هو كائن خائف، قلق، رهيب، ومريع (*deinon*) أولاً، لأنه يبقى ينعرض وينكشف ضمن سياق ووسط هذه القوة الساحقة والطاغية التي لا تقاوم، ولأنه بمقتضى ماهيته وجوهره هو، في الواقع، يخص ويعود إلى الوجود. ولكن في الوقت ذاته، فإن الإنسان كائن خائف، قلق، رهيب، ومريع (*deinon*) لأنه يمثل، طبقاً لهايدغر، الشخص العنيف، إنه الشخص الذي يجمع القوة ويجلبها معاً إلى حالة التجلي والتبدي والتمظهر. فالإنسان هو الشخص العنيف ليس بمعزل عن الصفات الأخرى ولكن فقط بمعنى أنه في حالة عنفه الأساسي <Gewalt-tütigkeit> يستخدم القوة <Gewalt> بالضد من الساحق الطاغي القوي الذي لا يقاوم <Überwültigende>. وهو خائف، قلق، رهيب، فظيع ومريع (*deinon*) مرتين، على حد تعبير هايدغر، بمعنى أنه في الأصل واحد، وهو أيضاً الأكثر غرابة والأكثر قوة (*deinotaton*): إنه العنيف في وسط ما هو طاغٍ وساحق لا يقاوم.

علاوة على ذلك، يصرح هايدغر أننا نأخذ بالأحرى الغريب، الخارق <das Unheimliche> بمعنى ذلك الإنسان الذي يُلقى به خارج «بيته»،

أعني يُلقى بنا خارج سياق ووسط ما هو معتاد ومألوف وآمن لنا. إن الشعور بعدم الراحة والمألوفية والبساطة المعتادة <Unheimische> تمنعنا، يقول هايدغر، من أن نشعر أننا في بيوتنا أوفي مكاننا الذي نرتاح فيه، وهذا الشعور فيه الكثير من القهر والإخضاع. لكن الإنسان مع ذلك يبقى أكثر المخلوقات غرابة، ليس فقط لأنه يقضي حياته بين ما هو غريب ووسطه، ولكن لأنه ينطلق بفعله من الحدود المألوفة والمعتادة، ولأنه أيضاً الشخص العنيف، الذي يسعى جاهداً نحو الغرابة بمعنى القوة الساحقة الطاغية التي لا تقاوم، لأنه يسعى جاهداً ليتجاوز حدود المألوف <das Heimische> والمدجن.

وعلى المنوال نفسه، يؤكد هايدغر أن قولنا إن الإنسان هو الكائن الأكثر غرابة (*to deinotaton*) بين الكائنات، ليس من أجل أن نعزو إليه صفة خصوصية معينة؛ لا، أن تكون الأكثر غرابة بين الكائنات هو بالأحرى أمر يمثل الميزة الأساسية لماهية الإنسان وجوهره والتي ضمن سياقاتها ينبغي أن تعثر كل السمات والميزات الأخرى على أماكنها المناسبة. فتسمية الإنسان بالكائن «الأكثر غرابة بين كل الكائنات الأخرى»، طبقاً لهايدغر، تمنحنا بدقة التعريف الإغريقي الأصلي للإنسان. وسوف نعثر على هذه الظاهرة للغرابة فقط، يضيف هايدغر، إذا جربنا قوة الظهور والصراع معها كجزء أساسي للوجود-هناك-في- العالم.

وفي هذا المجال، يستشهد هايدغر بالمقطوعة الشعرية لأنتيغون سوفوكليس التالية: «يسافر في كل مكان، يفتقد إلى التجربة، غر غير حاذق وبلا قضية، إنه يأتي إلى العدم» (*pantoporos aporos ep'ouden erchetai*). إن الكلمات الأصلية في هذه المقطوعة، طبقاً لهايدغر، هي

(*pantoporos aporos*). وكلمة (*poros*) تعني الأمر التالي: (المرور عبر....، الانتقال إلى....، الطريق إلى). ففي كل مكان يصنع ويفتح الإنسان في الواقع لنفسه طريقاً ما؛ إنه يغامر في حقول وعوالم الموجود، يغامر في مسارات وسبل القوة الساحقة الطاغية التي لاتقاوم، ومن خلال ممارسة هذا الفعل والقيام به يُقذف ويُرمى به بعيداً في كل الطرق والمسارات والسبل المجهولة. هنا في هذا الفعل يتم فتح وفض أسرار الغرابة المدهشة الكاملة لأكثر الكائنات غرابة: فهذا الكائن أو الموجود الأكثر غرابة بين الموجودات، يقول هايدغر، لا يحاول فقط مع الموجود في كل غرابته، وليس فقط في محاولته القيام بذلك يصبح من ثم كائناً عنيفاً يصارع ويكافح في ماوراء ميدانه وحدوده المألوفة. لا أبداً، ففيما وراء حدود كل هذا يصبح حقاً بمثابة الموجود الأغرب ما بين كل الموجودات، لأنه بدون أو لا يمتلك أي قضية أو موضوع في كل الطرق والمسارات والسبل التي يقطعها وتطؤها قدميه، فهو يُلقى به في أتون كل علاقة مع المألوف وغير المألوف ومع كل مايصيب ويحدث بواسطة الخراب والكارثة والنكبة (*atē*).

يقول هايدغر: إن المقطوعة الشعرية الأولى من قصيدة أنتيغيون سوفوكليس تسمي كلاً من البحر والأرض بوضوح، وتحدد كل واحد منهما على أنه قوة طاغية ساحقة(*deinon*) لا تقاوم في مكانه. ويحذر هايدغر أنها لا تتحدث عنهما في صيغة أو بطرق أساليبنا نحن المعاصرين، حيث نجرب البحر والأرض ونعاينها ونختبرها فقط كظواهر جغرافية وجيولوجية. هنا «البحر» يقال ويلفظ وكأنه يقال ويلفظ للمرة الأولى، الشاعر يتحدث عن الأمواج الشتوية الباردة والعاصفة التي يحدثها

البحر وكأنه يبكي بلا توقف فاضاً وفاتحاً أعماقة مندفعاً وقاذفاً بلا توقف وبلاوجل نفسه فيها. وفوراً بعد التعبير والبيان الرئيسي الموجه للأبيات الشعرية الأولى، تبدأ الأغنية عزفها، صارمة وقوية مع (*touto kai polion*). الإنسان يشرع ويباشر العمل على الأساس العميق، متخلياً عن الأرض الراسخة المتينة المصمتة. إنه لا يريد أن يبحر في المياه الهادئة المشرقة، المشعة، الوضاءة، الناعمة، العذبة والسهلة، بل يريد بالأحرى أن يبحر بدلاً عن ذلك في خضم عواصف الشتاء الباردة المهلكة. إنه يهجر ويتخلى عن المكان، ينطلق ويغامر في خضم القوة الغالبة والراجحة للأمواج التي لا تمتلك مكاناً.

وينبه هايدغر قراءه إلى أن مايقوم به هنا هو ليس وصفاً وتوضيحاً لأنشطة الإنسان، أو الموجود بين الموجودات الأخرى، ولكنه فقط في الواقع رسم مخطط أو موجز شعري لوجوده، يُرسم من أقصى حدوده وإمكانيته. ويحذر هايدغر بالقول: من الخطأ تأويل عمل الجوقة أو الكورس في هذه القصيدة لأنتيغيون سوفوكليس كقاصين وساردين لحكاية تطور الإنسان من حالة الصياد المتوحش والفظ والبحار البدائي إلى حالة الإنسان المتحضر الذي يبني المدن. إن مثل هذا التأويل، يصرح، هو في الحقيقة من صنيعة ونتاج علم الأعراق البشرية والأنثروبولوجيا السيكولوجية. إنه يستمد ويشتق من التطبيق غير المسوغ واللامبرر للعلم الطبيعي المُطبق بشكل خاطئ على وجود الإنسان. ويضيف: إن المغالطة الأساسية التي تقوم عليها مثل هذه الأنماط والصيغ من التفكير تتألف من الاعتقاد الذي يقول: إن التاريخ يبدأ مع ما هو بدائي وفطري وساذج، يبدأ مع الشيء المتخلف والمتأخر عن أوانه، مع الشيء الضعيف

والعاجز. لكن الأمر ليس كذلك مطلقاً. إن البداية الحقيقية للتاريخ خطت خطواتها الأولى، طبقاً لهايدغر، مع الموجود الأغرب بين الموجودات والأقوى بينها. وإن ما حدث فعلاً بعد ذلك لا يمكن أن نسميه تطوراً بل هو بالأحرى تسطيح نشأ وانبثق من التباعد فقط؛ إنه العجز عن الاحتفاظ في البداية؛ إن البداية قد تم إخصائها وإضعافها وتمت المبالغة والمغالاة فيها من خلال رسم الكاريكتور الساخر للعظمة المأخوذة على أنها حجم ومساحة وامتداد عددي وكمي لا أكثر. علاوة على ذلك فإن الموجود الأغرب بين الموجودات، من وجهة نظر هايدغر، أصبح كذلك لأنه يأوي ويستضيف مثل هذه البداية والتي فيها كل شيء ينفجر دفعة واحدة، ينفجر من الوفرة في القوة الطاغية والساحقة التي لاتقاوم، حيث يناضل ويكافح هذا الموجود من أجل أن يسيطر عليها ويسودها ويكبحها.

ويذهب هايدغر بالقول إلى أن كلمة (*edidaxato*) لا تعني الأمر اللاحق: الإنسان مخترع، ولكنها تعني بدقة الإنسان يعثر على طريقه ومساره الذي يوصله إلى القوة الطاغية والساحقة وهناك تحديداً يعثر على ذاته: الإنسان العنيف، ذلك الذي يستخدم القوة ببراعة وحرفية. وفي ضوء ما قيل، فإن كلمة «ذاته» تعني في الحال ذلك الذي يتقدم ويندفع ويفض ويفصل ويحطم ويفكك الأشياء <ausbricht und umbricht، ذلك الذي يغادر وينصرف>، ذلك الذي يقبض على الأشياء ويخضعها لسلطته.

ففي تلك العملية من التقدم والاندفاع والفض والفصل والتحطيم والتفكيك، والقبض على الأشياء وإخضاعها لسلطته ينفتح، على حد تعبير هايدغر،للإنسان الموجود كالبحر، والأرض، والحيوان أمامه. هذا الأمر يحدث ويأخذ مكانه فقط من حيث إن قوى اللغة، والفهم، والمزاج والطبع،

والبناء يتم إخضاعها وكبحها والسيطرة عليها في ذواتها بواسطة العنف. بعبارة أخرى، إن عنف القول الشعري، وتخطيط التفكير، والبناء المنظم، وعنف الفعل الذي يخلق ويصنع الحالات هو ليس وظيفة للقدرات والقابليات التي يمتلكها الإنسان، ولكنه بالأحرى هو تدجين وترويض وتنظيم للقوى والتي بمقتضاها يتمكن الموجود من أن ينفتح وينفض بذاته حينما يتحرك الإنسان باتجاهه. هذا الفتح والفض للموجود هو بمثابة القوة التي ينبغي للإنسان أن يسيطر عليها ويخضعها لسلطته من أجل أن يكون ذاته ونفسه وسط الموجودات، أي، من أجل أن يكون وجوداً تاريخياً.

من جهة أخرى، يضيف هايدغر، فقط إذا تيسر لنا فهم طبيعة ونوعية استخدام القوة في اللغة، في الفهم، في التشكيل والبناء الذي من شأنه أن يساعد في عملية خلق واختراع (أعني دائماً حدوث وولادة) الفعل العنيف <Gewalttat> لطرح وتعبيد الطرق والمسارات في القوة البيئية المحيطة بالموجود، فقط حينها يتسنى لنا أن نفهم غرابة كل العنف الذي يحيط بنا. فبالنسبة إلى الإنسان، كموجود يسافر ويرتحل إلى كل مكان وأي مكان، فإنه ليس بدون موضوع في المعنى الخارجي، لكنه على الأصح يخرج بقوة ضد كل العوائق والحواجز الخارجية. ففي شكل ما أو في آخر، هو دائماً بمقدوره أن يذهب بعيداً في الطريق الذي يختطه ويختاره إلى آخره. إنه الموجود الذي بلا قضية أو موضوع، في الواقع، لأنه دائماً يُرمى به ويُقذف به في وسط الطرق التي وضعها ورسمها ورصفها وعبدها بنفسه: فقد أصبح مشوشاً ومتورطاً في طرقه ومساراته، ممسوكاً ومقبوضاً عليه في المسار المهزوم، وعليه في هذا القبض يطوق ويستوعب وينجز دائرة وجوده، يربك ويوقع نفسه في شرك المظهر، ونتيجة لذلك يقصي ويبعد ويمنع نفسه من الوجود.

ولكن كل هذا الحجم من العنف الذي يمتاز به الإنسان، يعلن هايدغر بقوة، سرعان ما يتحطم ويتهشم أمام سلطة شيء واحد لا غير. وهذا الشيء هو في الواقع «الموت». إنه النهاية التي تقوم خلف وفي ماوراء أي تحقق واكتمال <Vollendung>، إنه الحد الذي يقع ماوراء أو خلف كل الحدود. هنا في حضرة الموت، يقول هايدغر، لاتوجد عملية من التقدم والاندفاع والفض والفصل والتحطيم والتفكيك، والقبض على الأشياء وإخضاعها. ولكن هذا الشيء الغريب والأجنبي <un-heimlich> المغاير والدخيل، الذي ينفينا ويطرحنا بعيداً في مناسبة واحدة عن كل الأشياء التي هي مألوفة لنا وتحيط بنا، هو في الواقع ليس حادثة خصوصية ينبغي أن يطلق عليها اسم كما هو الحال بين كل الأشياء الأخرى. بالإضافة إلى ذلك، ليس فقط حينما يأتي الموت بخطاه الثقيلة المزعجة، ولكن الإنسان بالأحرى دائماً وبشكلٍ أساسي يبقى بدون موضوع أو قضية تماماً، حينما يواجه الموت. فمن حيث إنه إنسان موجود، يضيف هايدغر، يظل واقفاً في حضرة لاموضوع أو لاقضية الموت، فهو لا يمتلك موضوعاً أو قضية في حضرة الموت. وعليه، إن وجوده-هناك-في-العالم، يمثل حقاً حدوث الغرابة، بالنسبة إلينا حدوث هذه الغرابة ينبغي أن يتجذر منذ البداية في الوجود-هناك-في-العالم، في ماهية مايحدث.

إن مقاربة القوة، الذي يتحرك في فضائها ووسطها فعل الإنسان العنيف، طبقاً لهايدغر، هي بمثابة النطاق الكامل للمكيدة والدسيسة والمؤامرة <Machenschaft> (*machanoen*) التي عهد بها إليه. ويحذر هايدغر هنا بأنه لايأخذ كلمة «المكيدة والدسيسة والمؤامرة» بالمعنى الأخلاقي الناقص المذموم. ففي ذهننا، بخصوص هذه النقطة، يقول هايدغر، شيء

أساسي ينفتح وينفض إلينا في أصل الكلمة الإغريقية (*technē*). فهذه الكلمة (*technē*) لا تعني لا فناً ولا مهارة أو براعة أو حذاقة، أو تشير إلى شيء يتعلق بالتقنية بالمعنى الحديث. ونحن نترجم كلمة (*technē*) هنا، يقول هايدغر، «بالمعرفة».

وطبقاً لهايدغر، فإن المعرفة هي القدرة والقابلية المؤهلة لوضع في عمل وفي نشاط وحركة وجود أي موجود خصوصي. يقول هايدغر بهذا الشأن: **إن الإغريق يسمون الفن في المعنى الصحيح بالتقنية (*technē*)، لأن الفن هو الأداة التي يجلب بموجبها بشكلٍ مباشرٍ الوجود (أي، الظهور الذي يقف هناك في ذاته)، يجعله واقفاً، يرسخه ويوازنه في شيء حاضر (مثل العمل). إن عمل الفن هو ليس في المقام الأول عملاً، لأنه معمول (gewirkt)، مصنوع، ولكن لأنه، على الأصح، يحدث (er-wirkt) الوجود في الموجود؛ إنه يحدث الظاهرة التي في فضائها ووسطها يمكن للقوة المنبثقة والطبيعة (*physis*) أن تأتي لتتألق وتتبدى للعيان <scheinen>. إنه من خلال، وبواسطة عمل الفن كموجود، فإن كل شيء آخر يظهر ويُعثر عليه، يتم تأكيده أولاً، ويكون سهل المنال ويمكن الوصول إليه وتوضيحه وفهمه إما كوجود أو لا وجود.**

علاوة على ذلك تعمل التقنية (*technē*) على تزويدنا بالسمة الأساسية لكلمة العنيف (*deinon*)؛ لأن العنف <Gewalt-tätigkeit> هو استخدام القوة <Gewalt-brauchen> ضد ما هو طاغ وساحق لا يقاوم <Überwältigende>: فمن خلال المعرفة تستطيع القوة أن تنتزع وتسحب الوجود بعنف من حالة التخفي والكتمان إلى حالة التبدي والتمظهر للموجود.

وفي العلاقة مع التقنية كمعرفة، يضيف هايدغر، فإن الإنسان مجبر ومفروض عليه أن يكون في هذا الوجود-هناك-في -العالم، بمعنى يكون مُلقى به ومقذوفاً فيه في خضم مصيبة، محنة، كرب، ألم، حزن، عوز، ضراء، عناء، هم، إزعاج وبلاء مثل هذا الوجود، بسبب القوة الغامرة والساحقة التي يمتلكها والتي لا تقاوم بحد ذاتها، مجبر أن يكون أمام هذا الامتحان التاريخي المصيري المفتوح على كل الاحتمالات. ومن أجل أن يظهر في كامل قوته، فإنه يتطلب «المكان»، يتطلب مشهد الكشف والفض والتبدي. إن ماهية الوجود وجوهره -هناك-في-العالم، يُفتح ويُفض لنا فقط حينما يُفهم من خلال هذه الحاجة التي تفرض بالقوة بواسطة الوجود بذاته. الوجود التاريخي لهذا الإنسان الموجود-هناك-في-العالم، يعني: أن يطرح أو يوضع الإنسان ذاته كخرق وفجوة وصدع تنفجر من خلاله القوة الغالبة والراجحة للوجود في مظهرها، فمن أجل هذا الخرق والفجوة والصدع بذاته ينبغي له أن يتبعثر ويتشتت ويتحطم في كينونته ضد جدار الوجود.

وبالتالي، فإن الوجود-هناك-في -العالم، ذو السمة التاريخية، يستنتج هايدغر، هو فجوة وخرق وصدع يتجسد من خلالها الوجود في الموجود ويمكنه من ثم أن ينفتح وينفض ويتبدى. إنه حادثة أو حالة بحد ذاتها، سقوط بين <Zwischen-fall>، أي حادثة وحالة من خلالها وبشكلٍ مفاجئٍ تنبثق القوى غير المقيدة للوجود إلى السطح وتنجز وتتحقق كتاريخ. ويمتلك الإغريق معنى عميقاً عن هذا الطابع الفجائي والأصيل للوجود-هناك-في -العالم، فُرض بواسطتهم على الوجود، فهو يفتح ويفض نفسه لهم كطبيعة ولوغوس و(*dikē*). ولكن من غير المعقول

أن الإغريق، يعتقد هايدغر، قد قرروا إنتاج صيغ الثقافة وصناعتها بهذا الشكل لآلاف السنين المقبلة من أجل منفعة التاريخ الغربي وفائدته. ولكن في سياق الحاجة الفريدة والتي لا نظير لها لوجودهم هناك-في-هذا-العالم، فهم وحدهم، في الواقع، الذين استجابوا فحسب مع صيغة العنف، وبالتالي لم يعملوا على التخلص من تلك الحاجة بل عملوا بدلاً من ذلك على تكبيرها وتوسيعها وإنمائها، وباتباع هذا الأسلوب ربحوا لأنفسهم على حساب الأمم الأخرى الوضع المميز والأصيل للعظمة التاريخية الحقيقية.

وطبقاً لهايدغر، فإن الموجود بحد ذاته، ومن خلال عملية الفهم <Vernehmung> والإدراك كتوقع موافق <Vor-nehmung>، يُفتح ويُفض الوجود، وعليه فهو يخرجه من حالة الخفاء والكتمان إلى حالة الانكشاف والتبدي. فبالنسبة إلى الشاعر، إن الهجوم والانقضاض (*technē*) على (*dikē*) يمثل، في الواقع، الحدوث الذي بموجبه يتوقف الإنسان عن أن يكون في بيته أو في مسكنه أو في موطنه. وفي عملية نفيه وإبعاده واغترابه وتشرده عن بيته أو مسكنه أو موطنه، فإن معنى البيت أو المسكن أو الوطن هو أول ما ينفتح وينفض ويتبدى بحد ذاته. ولكن معه أيضاً ينفتح وينكشف وينفض ويتبدى الغريب في كينونته، وتنفتح وتنفض أيضاً القوة الطاغية الساحقة التي لاتقاوم بحد ذاتها. بعبارة أخرى،خلال حادثة التشرد ينفتح وينفض، في الواقع، الموجود ككل. وفي هذا الانفتاح والانفضاض يحدث الانكشاف والتبدي. ولكن هذا الأمر ليس شيئاً آخر غير حدوث الشيء غير المألوف والغريب.

وفقاً لذلك، يقول هايدغر،يصبح من المحتم علينا أن نبين هذا التفكير

الرصين الرزين الهادئ في صورته وضوئه الحقيقيين. ويضيف: إذا كان ينبغي على الفهم والإدراك أن يتحول <Vernehmung> في علاقته ورابطته مع الوجود (*dikē*) ويتطلب العنف، وكعنف هو في الأساس حاجة تبقى وتستمر وتتحمل وتدوم فقط في حالة الصراع بمعنى (*polemos*) و(*eris*)؛ وإذا كان في هذا الطريق من البرهنة يرتبط الفهم والإدراك صراحة مع اللوغوس، وأن هذا اللوغوس يبرهن ويثبت على أنه أساس الوجود-هناك-في -العالم، حينئذ فقط فإن تأكيدنا للعلاقة الداخلية بين الحكمة والقول المأثور الفلسفي والشعر سيتم إثباتها.

وعليه ينبغي لنا، يقول هايدغر، أن نبين ثلاثة أشياء:

(١) إن الفهم والإدراك ليسا عملية أو طريقاً أو نهجاً، ولكنهما قرار.

(٢) إن الفهم والإدراك يقومان من خلال علاقة أساسية وأصيلة مع اللوغوس. وإن اللوغوس هو حاجة وعوز وفاقة.

(٣) إن اللوغوس هو الأساس الأصلي للغة. فهو بحد ذاته عملية صراع، وهو في الوقت ذاته الأساس الذي يبنى عليه وجود الإنسان التاريخي هناك-في هذا -العالم، أعني وسط الموجود ككل.

أما بخصوص التعريف لماهية وجوهر وجود-الإنسان في بداية بزوغ الفلسفة الغربية، يقول هايدغر، بأنه لم ينجز ويكتمل من خلال الاستيلاء وانتهاز وأسر أي صفة من الصفات في الموجود الحي الذي يسمى «الإنسان» في مقابل الكائنات الحية الأخرى. إن الوجود الإنساني يعين ذاته من خلال علاقته بالكل. فماهية الإنسان وجوهره تظهر وتبين نفسها هنا كعلاقة تفتح وتفض أولاً الوجود إلى الإنسان. إن وجود-الإنسان، كحاجة وشيء ضروري للفهم والإدراك والجمع، هو الوجود المُقاد والمدفوع

<Nötigung> في حقل ووسط حرية التعهد والمهمة والمشروع، التجسد المعقول والمتحصف للوجود. هذه هي ميزة وصفة وخصيصة التاريخ.

فمن ماهية اللوغوس وجوهره كتجمع وحشد تتبع نتيجة أساسية وجوهرية لميزة وخاصية كلمة (*legein*). وبما أن كلمة (*legein*)، يحاجج هايدغر، تعطي معنى التجمع فهي من ثم تتحدد وتُعرف مع عملية الوحدة الأساسية والأصيلة للوجود، ولأن الوجود يعني أن تحضر وتأتي إلى وسط وحيز التكشف والتبدي والتمظهر، فإن هذا التجمع يمتلك صفة أساسية وجوهرية لعملية الفتح والفض والانفتاح، وجعل الأشياء تتجلى وتتبدى بوضوح. وعليه، فإن كلمة (*legein*) تدخل في علاقة تضاد وتناقض واضحة وحادة مع الإخفاء والاختباء.

هنا، أعتقد أن بإمكاننا، يقول هايدغر، أن نطرح سؤالاً بسيطاً: من أين لكلمة (*legein*)، والتي هي بمعنى «تجمع»، أن تكتسب معنى «جعله يظهر، ويجعله واضحاً»(كشف وإظهار) وتتبدى أيضاً في تضاد وتعارض واضح مع معنى كلمة الإخفاء والاختباء، إذ لم يكن من أساس قوة علاقتها مع اللوغوس بمعنى **الطبيعة**؟ ويضيف: إن القوة التي تنبثق تظهر وتبين نفسها هي، في الواقع، تمثل حالة التكشف والتجلي والتمظهر والتبدي للعيان. بناءً على ذلك، يستنتج هايدغر بأن كلمة (*legein*) تعني الأمر التالي: هو أن تنتج وتخرج وتقدم التكشف والتجلي والتمظهر بحد ذاته، هو أن تنتج وتخرج وتقدم الموجود في حالة تكشفه وتجليه وتمظهره وتبديه للعيان. وهكذا، فإن اللوغوس، ليس فقط عند هيراقليطس ولكن أيضاً عند أفلاطون، يصرح هايدغر، يمتلك صفة إظهار الشيء وإشهاره واضحاً. وبهذا الصدد، يصف أرسطو كلمة (*legein*) للوغوس بجلب

وإحضار وتبيان ذاته (*apophainesthai*). وبما أن إبطال معنى اللوغوس يعني، يحاجج هايدغر، أن تجعل المنطق جهازاً يمكن أن يتلاءم بدقة مع أفلاطون وأرسطو، فإن هذا الوصف لكلمة (*legein*) بالكشف والفض والتبدي للعيان وجعل الشيء واضحاً تشير بقوة إلى أن هذا كان هو بالحقيقة المعنى الأصلي والجوهري لها. ومنذ ذلك الحين، ولما يقارب ألفي عام، هناك روابط وعلاقات بين اللوغوس و(*alētheia*)، والطبيعة (*noein*) والفكرة ظلت مختفية ومختبئة بشكل غير واضح.

إن «اللوغوس» كجمع يجعل الشيء يتجلى بوضوح، على حد تعبير هايدغر، وبنفس المعنى «الوجود» كملاءمة وتطابق وقدرة أو طبيعة، أصبحا كلاهما يمثلان ماهية الإنسان التاريخي وجوهره. لهذا السبب لم يتطلب الأمر أكثر من خطوة توضيح كيف حدد وعين اللوغوس ماهية اللغة وجوهرها، وكيف أصبح اللوغوس يعّبر عن اسم المقال. وطبقاً لمعناه التاريخي، وكذلك الى حقل التاريخ بوصفه فتحاً وكشفاً وفضحاً للماهية، فإن وجود–الإنسان، يصرح هايدغر، هو اللوغوس، هو جمع وفهم وإدراك وجود الموجود: إنه حدوث الموجود الأغرب بين الموجودات، والذي من خلال العنف ومن خلال أفعال القوة فيه <Gewalttätigkeit> يمكن أن يروض ويخضع الطاغي والساحق الذي لا يقاوم ويجعله يتجلى ويتبدى ويقف شاخصاً. ونتيجة لرحيل الإنسان وسيره في طريق الوجود وخوضه تجربته فإنه يعثر على نفسه في حضرة الكلمة، في حضرة اللغة يعثر عليها وجهاً لوجه.

ونظراً إلى أهمية سؤال اللغة وراهنيته لهايدغريقول الأخير: في ما يتعلق بسؤال ماهية اللغة وجوهرها، فإن السؤال عن أصلها وجذورها قد تمت

إثارته وطرحه مراراً وتكراراً. في الواقع، إن الناس يبحثون عن الجواب لهذا السؤال في طرق وأماكن بعيدة. إن أصل اللغة يظل سراً وأحجية ومعضلة وخفاءً؛ ليس لأن الناس لم يكونوا أذكياء بما فيه الكفاية لمعرفة هذا الأصل، طبقاً لهايدغر، ولكن لأن حدة ذكائهم قد خطت منذ البداية خطوة خاطئة حتى قبل أن تباشر بالعمل. إن أصل اللغة هو في الأساس سر وأحجية. وهذا يعني أن اللغة يمكن أن تكون قد انبثقت ونشأت من خلال رحيل الإنسان ومسيرته إلى الوجود. في هذا الرحيل أو المغادرة، اللغة هي وجود متجسد ومنتظم في كلمة، ويعني هايدغر هنا تحديداً: الشعر. فاللغة هي شعر بدائي وأساسي وأصلي حيث من خلاله يتحدث الناس الوجود. إن الشعر العظيم والذي بموجبه يدخل الناس بوابة التاريخ يبدأ أو يفتتح عملية صب لغته وقولبتها. ويضيف هايدغر: إن الإغريق هم أول من أبدعوا وجربوا هذا الشعر من خلال الشاعر هوميروس. لقد تجلت وتفتحت اللغة لوجودهم-هناك-في-هذا-العالم على شكل ترتيب وصور تفتح وتفض الموجود وتظهره للعيان، على شكل ضبط للوجود في تعددية دلالاته.

اللغة، طبقاً لهايدغر، هي اللوغوس، والجمع. ولكننا نفهم جيداً هذا النوع من تأويل اللغة كلوغوس، يقول هايدغر، حينما نتأمل البداية التاريخية لوجود الإغريق-هناك-في-هذا -العالم، حينما نفهم الاتجاه والسياق الأساسي الذي من خلاله يتبدى ويكشف الوجود عن نفسه لهم، والذي فيه ومن خلاله جلب الإغريق وأحضروا الوجود ليقوم واقفاً، وليثبتوا ويصنعوا توازنه في الموجود. إنهم هم الذين اخترعوا حقاً الخطاطات والمقولات التي تثبت الوجود.

وتحديداً للوظيفة التي يقوم بها فعل العنف وعلاقته بالكلمة، يقول هايدغر،إن فعل العنف هو الفعل الذي يفتح ويفض ويكشف الوجود، بعدها تأتي الكلمة وتنزل من هذا الحقل العلوي الذي كانت تستقر فيه لتصبح بعد ذلك مجرد «علامة»، وهذه العلامة تتدفق وتنبثق وتتقدم لتقتحم ذاتها قبل الموجود. إن الكلام الأصلي البدائي يفتح ويفض ويكشف عن وجود الموجود في بنية وسياق ووسط الجمع والحشد. فالكلمة تحافظ على ماكان قد تم جمعه وتحشيده في الأصل من قبلها وهكذا تدير <verwaltet> وتنظم القوة الطاغية والساحقة التي لا تقاوم للوجود. ففي وسط النفوذ الدائم والنشاط المستمر في اللوغوس، والذي هو الجمع والحشد، يكون الإنسان بمثابة الفاعل والجامع والمحشد والمولد للدلالات والإشارات التي لاغنى عنها. فهو الذي يأخذ على عاتقه مسؤولية الحكم والضبط والهيمنة والسيطرة والقيادة وينجح في أداء مهمة إرادة القوة الطاغية الساحقة التي لاتقاوم للوجود وضبط المجالات التي تنتمي إليها من خلال وسط اللغة.

ولكننا نعرف جيداً، ينبه هايدغر، أن هذا العنف هو الذي يمثل الشيء الأغرب بين كل الأشياء. مستفزاً ومندفعاً بواسطة جراءته وجسارته (tolma)، فإن الإنسان بالضرورة سوف يلاقي الشر وكذلك سوف يلاقي أيضاً، في الوقت ذاته، الأشياء الشجاعة والنبيلة. فحيثما تتحدث اللغة كجمع أو حشد عنيف، كحد من جبروت القوة الطاغية الساحقة التي لا تقاوم، تتحدث كحماية، حينها وحينها فقط سيكون عمل الإرادة بالضرورة هو تحطيم وتكسير القيود <Ungebundenheit> وحالة الفقدان والضياع. نتيجة لذلك، فإن الكلام، اللغة، على حد تعبير هايدغر، هي في الوقت ذاته

حديث فارغ ومتبطل وخامل وكسول، هي عملية إخفاء واختباء بدلاً من أن تكون صيغة فض وكشف وتبدٍ للوجود، إنها تشتت، واضطراب، وفوضى، وخلل أذى وضرر<Unfug> أكثر من أنها تجميع في بنية ونظام.

وفي مفهوم اللوغوس يقول هايدغر: إنه حاجة وعوز، وهو جوهرياً يتطلب العنف لرد ومنع وصد الكلام وإيقاف حالة التشتت والتبدد. وفي هذا القرار فإن اللوغوس كتجمع وحشد يصبح بمثابة الأساس الذي لامفر منه لوجود-الإنسان-هناك-في -هذا-العالم. لهذا السبب بإمكاننا أن نقول: إن التعريف الحاسم والفاصل لماهية الإنسان قد أُجز واكتمل لأول مرة في معنى هذا القول اللاحق لبارمنيدس: أن تكون إنساناً يعني أن تأخذ زمام مسؤولية الجمع على عاتقك، أن تتعهد وتتوالى وتباشر بمهمة الفهم والإدراك الجامع لوجود الموجود، الدمج والتجسيد والاتحاد المتعقل الحصيف للظهور في عمل، ولإدارة <verwalten> التكشف والتبدي، والحفاظ عليه ضد حالة الحجب والتخفي.

وهكذا، يستنتج هايدغر، في البدايات المبكرة الأولى للفلسفة الغربية أصبح من البديهي والواضح والبين أن سؤال الوجود بالضرورة يشمل أساسات الوجود-هناك-في-هذا -العالم. ويضيف هذه العلاقة بين الوجود والوجود-هناك-في-هذا -العالم (وعملية البحث والاستقصاء المطابقة لها) لم يتم تناولها كثيراً بواسطة الصيغ الإبستمولوجية للسؤال، ومازال يتم تناولها بشكلٍ أقل أهمية عن طريق المحادثات السطحية التي ملخصها: أن كل وجهة نظر عن الوجود تعتمد كلياً على وجهة نظر الإنسان. إن البحث في الوجود ذلك الذي يهتم ليس فقط في وجود الموجود ولكن في الوجود-بذاته وفي ماهيته وجوهره يستدعي بوضوح ترسيخ وتثبيت

أساس الوجود-هناك-في-هذا -العالم وموضعته في سؤال الوجود وتضمنيه في أفقه. لهذا السبب حصراً نعطي لهذا الأساس، يقول هايدغر، اسم «**الأنطولوجيا الأولية والأصلية**».

ويقول هايدغر بهذا الصدد: إن هذا الكشف والفض الأولي لماهية وجوهر وجود الإنسان-في-هذا- العالم هي خطوة أساسية وفي غاية الأهمية. ولكن لم يتم الحفاظ عليها والإمساك بها وتثبيتها كبداية عظيمة. فلقد كانت تمتلك نتيجة مختلفة تماماً: أعني، التعريف-الذي اكتسب سمة التداول لاحقاً في الغرب والذي بقي غير مهتز أو متزعزع في أسسه في حقل الرأي والموقف السائد -تعريف «الإنسان كحيوان عاقل». وعن طريق البرهنة على الهوة الموجودة ما بين هذا التعريف والكشف والفض الأولي لماهية الإنسان وجوهره، نحن نختار، يقول هايدغر، وننتقي الصيغة التي تجسد البداية والنهاية. النهاية التي تفتح وتكشف وتفض نفسها في الصيغة أو المعادلة التالية (*anthrōpos*)= (*ion logon echonōz*)، بمعنى: الإنسان، حيوان مجهز ومزود بالعقل. فلأجل البداية ارتجلنا الصيغة أو المعادلة التالية والتي في الوقت ذاته توجز وتلخص تفكيرنا في هذه النقطة: (*physis=logos anthrōpon echōn*): الوجود، القوة الظاهرة الطاغية والساحقة التي لاتقاوم، يوجب ويحتم التجمع والحشد الذي يتخلل وينتشر ويعد الأرضية لوجود-الإنسان-هناك-في-هذا-العالم.

فطبقاً لهايدغر، إن وجود-الإنسان، في الواقع، كان قد تجذر وتأسس في عملية فتح وكشف وفض وجود الموجود، في السماح للشيء أن يصل إلى مجال الحضور.

وتعبير «أبداً لم يأخذ مسؤولية الوجود-هناك على عاتقه»، أمر يقال للإنسان، إلى الإنسان الذي كجامع للطبيعة هو أساساً وفي الأصل يُجمع معها. هنا الطبيعة (*physis*) و(*phynai*) تستخدم بالعلاقة مع وجود الإنسان، بينما يستخدم اللوغوس بالعلاقة مع المعنى الهرقليطيسي، كنظام سائد للموجود ككل. هذه الكلمات أعلاه تعّبر، يؤكد هايدغر، عن العلاقة الحميمة بين الوجود-هناك-في -العالم، وعملية فتحه وفضه وتبديه؛ وأنها تفعل ذلك عن طريق تسمية الأبعد عن الوجود، يعني، اللا أو عدم - الوجود-هناك. هنا تنكشف الإمكانية الأكثر غرابة والأكثر فظاعة للوجود-هناك-في-هذا-العالم: إمكانية كسر وخرق القوة الغالبة والسائدة للوجود عن طريق الفعل السامي والبارز للعنف ضد ذاته. إن الوجود-هناك يمتلك هذه الإمكانية ليس بصيغة المراوغة والتملص والتجنب والهروب الفارغ؛ لا أبداً، فمن حيث هو كذلك، فإن الوجود-هناك-في-هذا -العالم هو هذه الإمكانية بحد ذاتها، لأنه كوجود-هناك-في -العالم، ينبغي، في كل فعل من أفعال العنف، أن يتحطم ويتهشم ويتكسر على أسوار الوجود.

لكن هذا التأويل، على حد تعبير هايدغر، يبدو وكأنه يحمل النزعة التشاؤمية في داخله وبين ثناياه. وسيكون من الخطأ تماماً أن نطبق مصطلح التشاؤمية، يقول هايدغر، على وجود-الإغريقي-هناك- في-العالم. ليس لأن الإغريق كانوا في الأساس أشخاصاً متفائلين أو متشائمين، ولكن لأن وجودهم التاريخي هناك-في- العالم، يصرح هايدغر، كان يسبق في الواقع أي نزعة تفاؤلية أو تشاؤمية.

إن الحديث عن «التفاؤلية» و«التشاؤمية» هو، من وجهة نظر هايدغر، أن تنظر إلى مسألة الوجود-هناك-في-هذا -العالم على أنها مسألة أو اقتراح مهمة أو عمل ناجح أو غير ناجح. هذا الموقف أعلاه كان قد قُدم

التعبير عنه من خلال كلمات الفيلسوف شوبنهاور الشهيرة: «إن الحياة عبارة عن تجارة لا تغطي تكاليفها». إن مايجعل هذا التعبير لشوبنهاور، يقول هايدغر، غير صحيح وخاطئ ليس لأن «الحياة» في النهاية لا تغطي تكاليفها، ولكن لأن الحياة (كوجود-هناك) هي ليست تجارة أوعملاً أو مهنة إطلاقاً. ولكن بصدق وبدقة أكبر، وعلى مدى القرون القليلة المنصرمة، أصبحت الحياة فعلاً وكأنها نمط معين من التجارة والعمل أو امتهان مهنة. ولهذا السبب يعتبر وجود الإغريق-هناك-في-هذا- العالم بخصائصه الفريدة لنا هو بمثابة شيء غامض ومبهم وسري وخفي بالنسبة إلينا الآن.

وطبقاً لهايدغر، إن الوجود-هناك هو في الحقيقة محنة متواصلة ومطردة تنتج من جراء الهزيمة والمحاولات المتجددة وغيرالناجحة للعنف ضد الوجود: ففي موقع ظهوره، فإن الوجود الكلي السلطة والقادر على كل شيء (حرفياً) يكسر وينتهك حدود الوجود-هناك-في-هذا -العالم؛ في الحقيقة، الوجود هو هذا الموقع أو المكان، الذي يحيط ويسيطر على الوجود-هناك-في -العالم، وهكذا يمسك به ويقبض عليه بإحكام.

وفي هذا الجزء يعمل هايدغر على طرح السؤال اللاحق المهم: كيف حصلت هذه الأسبقية للوغوس على الوجود؟ كيف دخل الفصل بين «الوجود والتفكير» في صيغته الفاصلة والحاسمة؟

في الإجابة عن هذا السؤال يقول هايدغر، إن كلمة فكرة أو مثال (*eidon*) جاءت إلى الصدارة كإسم حاسم ومهيمن يعّبر عن الوجود (*physis*). ومنذ ذلك الحين أصبح تأويل الوجود كفكرة أو مثال هو التأويل السائد والمهيمن على كل التفكير الغربي طوال تاريخ تحولاته الكبرى حتى

الوقت الحالي. هذا الأصل يوضح أيضاً لماذا، يضيف هايدغر، في أوج الفترة الحاسمة الأولى للتفكير الغربي، وفي نظام هيغل، كان الوجود في المعنى المطلق، يُدرك ويُفهم كفكرة أو مثال ويعّبر عنه بهذه الكلمة. ولكن السؤال هنا: ما الذي يعنيه تأويل الطبيعة كمثال عند أفلاطون؟

إن في وصفنا التمهيدي للتجربة الإغريقية للوجود، يقول هايدغر، كنا قد اعتبرنا كلمة فكرة أو مثال (*eidos*) واحدة من بين الكلمات التي يمكن أن تسميه. علاوة على ذلك، في قراءتنا لفلسفة هيغل أو لأي مفكر حديث آخر، أو حتى في دراسة الفلسفة السكولائية -الوسيطية، نصادف مراراً معنى استخدام كلمة «فكرة أو مثال» للتعبير عن الوجود. هذا الأمر، إذا لم نكن مخطئين، يقول هايدغر، هو أمر غامض ومبهم ولا يسبر غوره على أساس الأفكار المتداولة الحالية وفي ضوئها. نحن يمكن أن نفهم هذا الأمر بيسر إذا شرعنا من نقطة بداية الفلسفة الإغريقية. ومن ثم نستطيع أن نقيس فوراً وعلى الحال المسافة التي تفصل بين تأويلات الوجود كطبيعة وتأويلاته كفكرة أو مثال.

ويضيف: إن كلمة «فكرة» أو «مثال» تعني ذلك الذي ينظر إليه في الظاهر، في المظهر أو الهيئة التي تقدم. إن مايقدم هو الظهور أو المظهر. ظهور أو مظهر الشيء هو ذلك الوسط الذي، كما نقول، من خلاله وفيه يقدم الشيء ويعرّف نفسه إلينا، يضع ويموقع نفسه أمامنا <vor-stellt> على النحو الذي يقف به أمامنا، ذلك الحيز الذي فيه بحد ذاته يمكن للشيء أن يقدم ويعرض، أي، أنه بالمعنى الإغريقي الوجود. هذا الوقوف هو ثبات واستقرار ودوام ذلك الذي ينبثق وينشأ من ذاته، أي ينبثق وينشأ من الطبيعة. ولكن من وجهة نظر الإنسان، هذا الوقوف شاخصاً-هناك-في-العالم للثبات والدوام، هو في الوقت ذاته سطح ذلك الشيء الذي يقدم

ويعرض من خلال ذاته ويمكن فهمه. وعليه، فإن كلمة (*ousia*) يمكن أن تعني، على حد تعبير هايدغر، المعنيين اللاحقين: حضور شيء ما؛ وهذا الشيء الحاضر حاضر في ما يعبر عنه ظهوره أو مظهره <Aussehen>

ولكن، يتساءل هايدغر، هل أن هذا التأويل للوجود كفكرة أو كمثال هو ليس إغريقياً؟ هل أن التراث ليس صائباً تماماً، يقول هايدغر، في أن يرى ويقيم الفلسفة الإغريقية-كما يفعل وعلى مدى قرون-في ضوء سياق الفلسفة الأفلاطونية؟ بعيداً عن أن يمثل الأمر تناقضاً وتعارضاً مع البداية، ولانقول هنا انحداراً وذبولاً تدريجياً، يصرح هايدغر، إن تأويل أفلاطون للوجود هو وحده،في الواقع، الذي طور وشحذ هذه البداية (الاختلاف بين تأويل الوجود كفكرة وتأويله كطبيعة) ورسخها وجذرها وثبتها في «نظرية المثل». فلسفة أفلاطون كانت بمثابة إتمام واكتمال هذه البداية.

وفي الشأن ذاته يؤكد هايدغر أن جوهر المسألة لا يكمن في وصف الطبيعة كفكرة ولكن يكمن حقاً في أن تصبح الفكرة هي التأويل الوحيد والحاسم للوجود.

فنحن نستطيع أن نقيم، يقول هايدغر، بيسر المسافة التي تفصل بين التأويلين إذا تأملنا بدقة الاختلاف في المنظورات والسياقات التي يتحرك من خلالها تعريفا الوجود، أعني، تعريف الطبيعة وتعريف الفكرة. إن الطبيعة هي عبارة عن قوة منبثقة، إنها وقوف شاخص-هناك-في ذاته، ثبات واستقرار ورسوخ. أما الفكرة، الظهور أو المظهر كما يمكن رؤيته ومشاهدته، فهي تحديد الراسخ والثابت من حيث إنه يلاقي ويصطدم بالرؤية. لكن الطبيعة كقوة منبثقة هي على المنوال نفسه ظهور وتجلٍ، فقط أو ما عدا أن الظهور والتجلي أمران يمتازان بالغموض والإبهام. فالظهور والتجلي يعني أولاً: ذلك الذي يجمع ذاته، الذي يجلب- نفسه-إلى

حالة الوقوف شاخصاً في وحدته وكذلك ليقف. ولكنه يعني ثانياً، يضيف هايدغر، ذلك الواقف بالفعل هناك، يقدم الطليعة والصدارة، يقدم السطح، يقدم الظهور من أجل أن ينظر إليه.

من جهة أخرى، يحذر هايدغر منتقداً، حالما تقيم وتوجد ماهية الوجود وجوهره في الفكرة فإن الفكرة كوجود للموجود، تصبح ذلك الذي هو أكثر وجوداً وكينونة من الموجود. لقد أصبحت الفكرة تمثل الوجود الحقيقي الواقعي للموجود (*ontōs on*). فالوجود، كفكرة، تم إعلاؤه ورفع شأنه، أصبح يمثل الوجود الحقيقي والواقعي، بينما الوجود بذاته، والذي كان سابقاً سائداً ومسيطراً قبل أفلاطون، تدهورت مكانته وتراجع إلى ماكان يسميه الأخير (*mē on*). إن ما هو واقعي أو محسوس، هو بالأحرى ليس وجوداً واقعياً، وهو ليس كذلك، لأنه عندما يتحقق في الحقل المحسوس فإنه دائماً يشوه ويزيف ويمسخ الفكرة أو المثال أو المظهر المحض النقي الخالص عن طريق تجسده واختلاطه مع المادة. فالفكرة أو المثال أصبحت الآن بالضرورة مثالاً أعلى. في حين أن النسخ لهذا المثال الأعلى في الواقع الحسي هو في الحقيقة ليس واقعياً وحقيقياً؛ إنه فقط يشارك أو يقاسم الوجود، إنه: (*methexis*). ويضيف هايدغر: إن الهوة أوالشق (*chōrismos*) انفتح بالفعل وتوسع بين الفكرة كما هي في الواقع، النموذج والطراز الأصلي من جهة، وما هو ليس كذلك، أي فقط نسخ ونقل وتقليد ومحاكاة وتشبيه واستعارة وصورة لهذه الفكرة أو المثال.

انطلاقاً من وجهة نظر الفكرة أو المثال، أصبح الظهور الآن يأخذ معنى جديداً. إن ما يظهر – الظاهرة– لم يعد، طبقاً لهايدغر، يعني الطبيعة (*physis*)، أو القوة المنبثقة، ولاهو معنى التبدي أو التجلي الذاتي للظهور أو المظهر؛ لا، إن الظهور يعني، الآن، انبثاق ونشوء النسخ والنقل والتقليد

والمحاكاة والتشبيه والاستعارة (بالمعنى الأفلاطوني). وبما أن نشوء النسخ والنقل والتقليد والمحاكاة والتشبيه والاستعارة لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يعادل ويساوي نموذجه وطرازه الأصلي (المثال الافلاطوني)، فإن ما يتجلى هو فقط ظهورفحسب، بل بالأحرى، فقط وهم وانخداع وخيال ونسيج كاذب وصورة خادعة ونقص وعجز وخلل وهو يمثل مقدار النقص وعلة العيب. ولأن المستودع الحقيقي للوجود هو الفكرة أو المثال وهذا هو النموذج والطراز الأصلي الحقيقي، يحاجج هايدغر، فإن كل فتح وانفضاض وتبدٍ للوجود ينبغي أن يهدف ويصبو إلى استيعاب وهضم هذا النموذج، بمعنى آخر، أن تتكيف مع الفكرة والمثال. إن حقيقة الطبيعة كانفتاح وتجلٍ وتبدٍ (*alētheia*)، تلك التي هي ماهية القوة المنبثقة وجوهرها، أصبحت الآن استيعاباً وهضماً وتجهيزاً وتوفيقاً (*homoiōsis*) و(*mimēsis*) وتكيفاً بواسطة....، أصبح تصحيح الرؤية والتصور، تصحيح الفهم والإدراك كتمثل وتصور.

بالإضافة الى ذلك، يعتقد هايدغر حينما نفهم كل ذلك، يصبح هناك أمر لا يتم إنكاره وهو أن تأويل الوجود كفكرة أو كمثال (في فلسفة أفلاطون) هو في الحقيقة أمر بعيد كل البعد عن البداية الأصلية للفلسفة الإغريقية. ولكن عندما نتحدث عن الانحدار والهبوط والنزول (التأويل الأفلاطوني) ينبغي أن نلاحظ أن هذا الانحدار والنزول يبقى أمراً بارزاً وشامخاً وعالي المقام، فهو لا ينحدر أو يغوص أو يغرق في الانحطاط والخسة والسفالة. فنحن نستطيع أن نحكم على التشريف والتعظيم والإعلاء، يقول هايدغر، من الأمر اللاحق: إن العصر العظيم لوجود الإغريقي-هناك-في-هذا - العالم هو فقط في الأساس يمثل الإشارة الحقيقية للعصر الكلاسيكي؛ لقد كان هذا العصر عصراً عظيماً جداً لدرجة أنه زودنا بالشروط

الميتافيزيقية التي تقوم عليها إمكانية كل قواعد الكلاسيكية. المفهوم الأساسي والجوهري للفكرة والمثال، (*paradeigma*) و(*homoiōsis*) و(*mimēsis*) **كان ينذر بحق في انبثاق ميتافيزيقية العصر الكلاسيكي.** فتحول الوجود من الطبيعة إلى الفكرة بحد ذاته (طبقاً للفهم الأفلاطوني) أعطى سبباً لنهوض واحد من أكثر الحركات جوهرية وكمالاً في تاريخ الغرب، وليس فقط فنها: المذهب الكلاسيكي.

وهنا يعود هايدغر إلى وصف ميزة الموجود وعلاقته باللغة حيث يقول: إنه ينفتح وينفض ويتكشف من خلال اللوغوس وفيه كتجمع وحشد. هذا كان، في الواقع، يمثل التأثير الأول للموجود في اللغة. نتيجة لذلك، يصبح اللوغوس التحديد والتعيين الأساسي والأصيل للمقال. وطبقاً لهايدغر،اللغة- ما يلفظ وما يقال وما يمكن أن يقال مرة أخرى- هي الأمين والحارس على الموجود المتجلي والمتبدي. إن ما قيل مرة واحدة يمكن أن تتم إعادته ونقله مرات ومرات. إن الحقيقة التي تحفظ في اللغة يمكن لها أن تنتشر، يقول هايدغر، في إطارالعملية التي يجمع وينفتح وينفض فيها الموجود.

وبصدد موضوع (اللوغوس)، يؤكد هايدغر، لم يكن بداعي الخطأ أن مدارس الفلسفة القديمة قد صنفت ووضعت كل بحوث أرسطو في ما يتعلق باللوغوس تحت عنوان «أورغانون». فإن المنطق في مبادئه قد اكتمل معها بالفعل. وبعد ألفي عام لاحقاً، قام الفيلسوف كانط بالتصريح في تصدير الطبعة الثانية من كتاب «نقد العقل المحض» أن المنطق «منذ أرسطو لم يقم بخطوة واحدة إلى الوراء»، لكنه «في الوقت ذاته لم يكن قادراً أو ينجح في أخذ أي خطوة إلى الأمام حتى يومنا هذا، وبالتالي، يبدو أنه قد اختتم واكتمل عقده». إن الأمر يبدو هكذا لأنه بالرغم من وجود

فلاسفة من مثل وحجم كانط وهيغل، فإن المنطق، يصرح هايدغر، لم يقم بأي خطوة إلى الأمام في ما يتعلق بالأسئلة الأساسية والأولية والجوهرية في الفلسفة. فالخطوة الوحيدة الممكنة المتبقية، من وجهة نظرهايدغر، هو أن تقف وتتطلع إلى الأساس الحقيقي الذي منه نشأ وانبثق المنطق ثم نقوم بقلبه كمنظور مهيمن ومسيطر على تأويل الوجود وتفسيره.

وهنا يحاول هايدغر أن يوجز كل ما قيل حول موضوعي الطبيعة (*physis*) واللوغوس (*logos*)، حين يشير إلى أن الطبيعة (*physis*) أصبحت فكرة أو مثالاً (*paradeigma*)، الحقيقة أصبحت الصح والصواب. اللوغوس أصبح التعبير والعرض والبيان، مكان وموضع الحقيقة كصح وصواب، مصدر وأصل المقولات، المبدأ الأساسي والأصلي في ما يتعلق بإمكانات الوجود. بعبارة أخرى، الفكرة والمقولة أصبحتا مصطلحين يهيمنان ويسيطران ليس فقط على التفكير والفعل والتقويم الغربي، بل أصبحا في الواقع يهيمنان أيضاً على الوجود-الغربي-هناك-في-هذا-العالم. إن التحولات في الطبيعة واللوغوس وبالتالي علاقتهما الواحد مع الآخر هو انحدار وهبوط منذ البداية الأولى. ففلسفة الإغريق، يضيف هايدغر، فتحت واحتلت العالم الغربي ليس في بدايته الأصلية ولكن في «بدء وأول النهاية»، والتي اعتبرت في فلسفة هيغل بمثابة صيغة عظيمة وقطيعة مهمة. فحينما يكون التاريخ أصيلاً فإنه لا يموت بواسطة التوقف؛ إنه لا يتوقف هكذا عن الحياة (ver-enden) مثل الحيوانات بأنواعها. التاريخ، على حد تعبير هايدغر، لا يمكن له أن يموت تاريخياً (بالإشارة الى هيغل).

من جانب آخر، يؤكد هايدغر، نحن نعرف جيداً، ومن خلال شذرات كل من هيراقليطس وبارمنيدس، أن عملية كشف الوجود وتبديه وإفشائه

هي ببساطة غير معطاة لنا. فالكشف والتبدي والإفشاء يحدث ويأخذ مكانه فقط حينما ينجز في عمل ما، على سبيل المثال: عمل الكلمة في الشعر، عمل الحجر في تشييد المعابد والهياكل والكنائس وفي نصب التماثيل، عمل الكلمة في التفكير، عمل المدينة-الدولة (*polis*) كمكان تاريخي والذي بالأحرى كل ما ذكرناه أعلاه يقوم على أساسها ويحفظ فيها. وطبقاً لهايدغر، فإن كلمة «العمل» ينبغي أن تُعتبر وتُؤخذ هنا بالمعنى الإغريقي لكلمة خلق (*ergon*) وإبداع، ذلك الذي يفتح ويفض ويكشف حقيقة (<in die Unverborgenheit herstellen>)، شيء ما حاضر). إن صراع التكشف والتبدي والإفشاء للموجود وبالتالي للوجود ذاته في عمل، هذا الصراع والنزاع والنضال لأجل الكشف والتبدي والإفشاء، والذي هو في ذاته عبارة عن صراع وتعارض وتضارب وخلاف وقتال مستمر، هو في الوقت ذاته، يقول هايدغر، معركة ضد التخفي والاختباء والكتمان والتمويه والتغطية، ضد التنكر والتمويه والخفاء والتستر بقناع الظهور أو المظهر الزائف.

ويقول هايدغر: إن المبدأ الرئيسي، أي، التأويل الحاسم والفاصل لوجود الموجود هو (*ousia*). وكمفهوم فلسفي فإن الكلمة الأخيرة تعني الحضور الدائم. وفي الوقت الذي أصبحت هذه الكلمة بالفعل إسماً للمفهوم السائد في الفلسفة، فإنها مازالت تحتفظ بمعناها الأصلي: (Isocrates) (*hē hyperchousa ousia*)، وتشير الى اعتبار الخاصية الحاضرة والموجودة. ولكن حتى هذا المعنى الأساسي لكلمة (*ousia*) مع تضميناته لتأويل الوجود لا يستطيع أن يحافظ على نفسه. إن كلمة (*ousia*) بدأت الآن تؤول وتُفسر على أنها تدل على معنى الجوهر (*substantia*). هذا المعنى، في الواقع، يحتفظ بتداوله الواسع في العصور الوسيطة

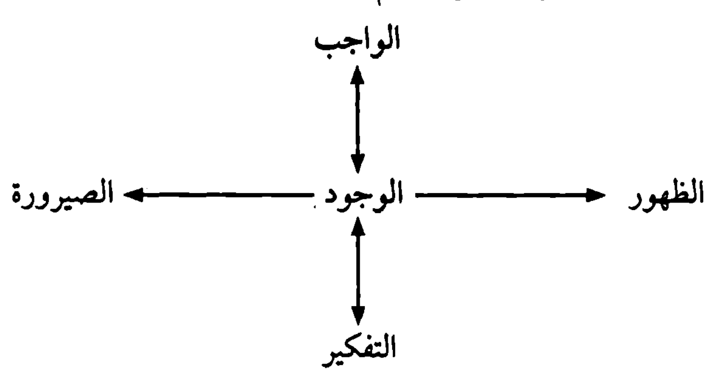
وكذلك في العصر الحديث وصولاً الى يومنا هذا. علاوة على ذلك، فإن الفلسفة الإغريقية تم تأويلها وتفسيرها بأثر رجعي، أعني، دحضاً وتزييفاً من الأعلى الى الأسفل من وجهة نظر المفهوم السائد والمهيمن للجوهر.

وعليه، يستنتج هايدغر، أصبح مصطلح (*ousia*)، المصطلح الحاسم والفاصل والمهم بالنسبة إلى الوجود. وإنه مازال يُنظر كيف أن التمايزات والاختلافات بين الوجود والصيرورة، والوجود والظهور أو المظهر، تُدرك وتُفهم في ضوء هذا المصطلح (*ousia*).

ويؤكد هايدغر، في الخلاف والتضاد الحاد مع الصيرورة يقف شاخصاً الدوام والثبات الأبدي. وفي الخلاف والتعارض والتضاد مع الظهور كمظهر أو شكل فقط يقف مايمكن رؤيته في الواقع، الفكرة أو المثال، والتي كـ(*ontōs on*)، هي مرة أخرى الشيء الدائم والثابت المستمر كتعارض وتناقض وتضاد مع الظهور أو المظهر المتغير والمتحول. لكن الصيرورة والظهور لا يتحددان ولا يتعينان فقط من خلال أساس مصطلح (*ousia*)، لأن الأخير (*ousia*)بدوره يتحدد ويتعرف أساساً بواسطة طبيعة علاقته مع اللوغوس ونوعيتها، مع الأحكام الاستطرادية والمنطقية، (*dianoia*). بناءً على ذلك، فإن الصيرورة والظهور يتحددان ويتعينان ضمن منظور وسياق التفكير.

وبشكلٍ مماثل ومشابه للصيرورة، يشير هايدغر، فإن الظهور، النقيض الآخر للوجود، يتحدد ويتعين طبقاً لمصطلح (*ousia*)، من وجهة نظر التفكير. الظهور أو المظهر، الوهم والانخداع والخيال، أمر ليس صائباً. فأساسه ينبغي أن يكون مبحوثاً عنه في التفكير المشوه والمحرف. إن الظهور أو المظهر أصبح فقط لاصواب منطقياً، مغالطة كبرى. الآن ولأول مرة، يقول هايدغر، يمكننا أن نقيس الوجه الكامل للتناقض القائم بين

«التفكير» و«الوجود»: «التفكير» يؤسس ويثبت ويصنع هيمنته وسيطرته على «الوجود» وفي الوقت ذاته على ما هو ضد الوجود. هذه الهيمنة أو السيطرة تظل تذهب أبعد وأبعد. لأنه حالما إن اللوغوس، بمعنى التقرير والعرض والبيان والكلام، يفرض القواعد على الوجود، في اللحظة التي يتم فيها تجريب الوجود وإدراكه كـ(*ousia*)، كشيء موجود هناك بالفعل، فإن التمييز والاختلاف بين «الوجَود» و«الواجب» يكون في حالة إعداد واستعداد وتحضير وتجهيز وتنظيم.



(٤) الوجود والواجب؛ التمييز المتصاعد للوجود المازوم غير المتحقق بعد

كما يقترح مخطط هايدغر أعلاه، هذا التميز والاختلاف يمكن أن يسير إلى اتجاه آخر. بعبارة أخرى، إن التميز والاختلاف بين «الوجود والتفكير» هو، بالأحرى، اختلاف أو تميز منحدر أو نازل في هذا المخطط أعلاه. هذا يشير إلى أن التفكير هو بمثابة الأساس المؤازر والمحدد والمُعرف للوجود. في حين أن التميز والاختلاف بين «الوجود والواجب»، من جانب آخر، هو في حالة صعود أو اتجاهٍ إلى فوق، إلى الأعلى. هذا الأمر يقترح التالي: بينما الوجود يتجذر ويترسخ ويعثر على أرضيته في التفكير،

فإن الواجب، من جهة أخرى، يعلو عليه، بمعنى: إن الوجود لم يعد ذلك العامل الحاسم. ولكن أليس بعد كل ذلك، يتساءل هايدغر، هو الفكرة أو المثال، هو النموذج؟ ويجيب نعم، ولكن بسبب صفاتها وسماتها كنماذج، فإن الأفكار لم تعد تلك الأشياء الحاسمة والفاصلة. لأنه بما أن الفكرة تقدم وتعرض نظرة ما <Aussehen>، فإنها في معنى موجود (*on*)، وعليه تتطلب هي بدورها تحديد وجودها وتعيينه. وطبقاً لأفلاطون، فإن مثال المثل، المثال السامي والعالي، هو (*idea tou agathou*)، «مثال الخير».

وهنا، يؤكد هايدغر، أن «مثال الخير» لا يعني الشيء الملائم والمناسب أخلاقياً، ولكنه يعني، بالأحرى، المرء الشجاع الباسل <das Wackere> الذي بإمكانه أن ينجز ما هو مناسب وملائم. إن مصطلح (*agathon*) هو المقياس والمعيار بحد ذاته، إنه الأول الذي يمنح ويعطي الوجود القوة (Vermögen) لكي يكون النموذج والمثال. فالمانح والواهب لمثل تلك القوة هو، في الواقع، النموذج الأول. ولكن، بينما الأفكار تؤلف وتبني الوجود، (*ousia*)، (*agathou*)، فإن المثال السامي والعالي يقف (*epekeina tēs ousias*) خلف الوجود بعيداً.

ويواصل هايدغر القول، الأمر هنا لا يحتاج إلى مناقشات موسعة وعريضة من أجل أن نبين أن في هذا الاختلاف بين الوجود والواجب، كما في التمايزات والاختلافات الأخرى، إن ما يوضع جانباً من الوجود أي «الواجب» هو ليس في الواقع شيئاً مفروضاً على الوجود من مكان ما من الخارج. فالوجود بذاته، الذي تم تأويله كفكرة أو مثال، يجلب معه علاقة مع ما هو نموذجي ومثالي، أعني، «الواجب».

لقد لاحظنا، يقول هايدغر، أن الواجب كان في تعارض واضح

مع الوجود حالما تم تعريف الوجود وتحديده بذاته كفكرة أو مثال. مع هذا التعريف، إن التفكير كلوغوس لتقرير وعرض وبيان وكلام (*dialegesthai*)، كما بيّنا أعلاه، يفترض وظيفة مهمة وحاسمة. وهكذا لقد كان في فترة العصر الحديث، حينما أصبح نمط هذا التفكير نفسه مهيمناً ومسيطراً في صورة وصيغة العقل المكتفي-بذاته، وصل هذا التمييز والاختلاف بين الوجود والواجب حقاً إلى نضجه. هذه العملية، يؤكد هايدغر، اكتملت وأنجزت تماماً بواسطة الفيلسوف كانط. فبالنسبة إلى كانط، فإن الموجود هو الطبيعة، أي، ذلك الذي يمكن أن يتحدد ويتعيين في نمط التفكير الرياضي-الفيزيائي. وعلى الضد من الطبيعة توجد المقولة الآمرة والإلزامية، تحدد بواسطة العقل وتحدد أيضاً كعقل. وفي ربطها مع الموجود المجرد كطبيعة غريزية يسميها كانط بوضوح بالواجب <Sollen>. ويكمل الفيلسوف فخته الطريق ليجعل من التضاد والتعارض والاختلاف بين «الوجود والواجب» الأساس المعبّر عن نظامه الفلسفي. وفي مسار القرن التاسع عشر، يضيف، أعطيت الأسبقية إلى الموجود بالمعنى الكانطي، أي، العالم التجريبي للعلوم والذي يؤخذ الآن بعين الاعتبار في منظورات وسياقات العلوم التاريخية والاقتصادية. فهيمنة الموجود وسيطرته، على حد تعبير هايدغر، يولد الواجب في وظيفته كمقياس وكمعيار ومحك. إن الإلزام، الواجب، يمكن أن يفيض من شيء ما هو في ذاته ينشأ من الدعوى الأخلاقية، ويمتلك قيمة جوهرية وحقيقية. فالقيم بحد ذاتها أصبحت الآن بمثابة الأساس للأخلاق (الواجب). ولكن بما أن القيم هي في تضاد مع وجود الموجود بمعنى الوقائع، يحاجج هايدغر، فإن تلك القيم لا يمكن أن تكون بذواتها وقائع. إن القيم

تصبح المعيار والمقياس لكل عوالم الموجود، أي، ذلك الموجود-هناك بالفعل. والتاريخ أتى، على حد تعبير هايدغر، لكي يكون تجسيداً وتحقيقاً لهذه القيم.

إن القيم الأخلاقية تمتلك الشرعية. ولكن هذه الشرعية، على حد تعبير هايدغر، مازالت تذكرك كثيراً في مايتعلق بنقطة ما هو الشرعي للموضوع. ومتعالياً كقيمة، فإن «الواجب» مرة أخرى كان بحاجة إلى الدعم والإسناد. لهذه الغاية تحديداً تم إعزاء الوجود إلى تلك القيم بذواتها. وفي أساسه، هذا الوجود لا يعني لا أكثر أو لا أقل من حضور شيء ما هو موجود هناك -بالفعل، على الرغم من أنه موجود ليس في صيغة مبتذلة للغاية وهينة في متناول اليد كما هو الحال مع وجود الكراسي والمناضد من حولنا. مع وجود القيم فإن الحد الأقصى للارتباك تم إنجازه. وبما أن مصطلح «القيمة» بدأ تدريجياً يبدو باليًا من كثرة الاستخدام، يقول هايدغر، وخصوصاً، أنه لعب دوراً في النظرية الاقتصادية، فإن القيم تسمى أو تدعى الآن «بالكليات» <Ganzheiten>.

ويختتم هايدغر هذا الجزء من التفكير والواجب بالقول: كيف غرست بعناد فكرة القيم وتشربت في القرن التاسع عشر؛ هذا الأمر تمكن ملاحظته من الحقيقة التالية، وهي أنه حتى نيتشه لم يغادر مطلقاً حدود ومساحات هذا المنظور الأخلاقي وظل دائماً يقض مضجعه. فعنوان أعظم ما أبدع كتاب «إرادة القوة» كان بذاته «محاولة لإعادة تقويم لكل القيم»، والكتاب أو الفصل الثالث من كتاب «إرادة القوة» كان يدعى: «محاولة لإرساء قواعد القيم الجديدة». فتورطه في هذا الدغل الموحش من فكرة القيم، وفشله في فهم أصلها المشكوك فيه والمختلف عليه والقابل للنقاش، هو

السبب الذي يكمن وراء عدم بلوغه المركز الحقيقي للفلسفة. وحتى إذا كان فيلسوف المستقبل ينبغي أن يصل ويبلغ هذا المركز-ونحن في هذه الأيام يمكن لنا فقط أن نعمل باتجاهه ونحوه-فإنه سوف لن يهرب، يقول هايدغر، أو يتملص من محنة التشابك والتورط والتعقيد التي سقط فيها نيتشه، بل سيجد في الواقع نوعاً مختلفاً آخر من التشابك والتورط والتعقيد في انتظاره، ببساطة، «لا يمكن لأحد القفز فوق ظله» على حد تعبير هايدغر.

الخاتمة

لقد حاول هايدغر في كتاب «مدخل إلى الميتافيزيقا»أن يبحث ويستقصي في موضوع «سؤال الوجود» من خلال أربعة فروقات أو اختلافات أو تمايزات: (١) الوجود والصيرورة؛ (٢) الوجود والظهور؛ (٣) الوجود والتفكير؛ (٤) الوجود والواجب. وفي مستهل وبداية نقاشه ذكر هايدغر سبع نقاط هي على النحو التالي:

(١) في هذه التمايزات والاختلافات الأربعة تُرسم وتعيين حدود الوجود بواسطة شيء آخر.

(٢) تم تحديد وتعيين حدود الوجود في أربع نواحٍ مترابطة، بناءً على ذلك، فإن تحديد الوجود وتقريره ينبغي أن يكون متفرعاً ويزداد ويتعاظم طبقاً لذلك.

(٣) هذه التمايزات والاختلافات الأربعة، على حد تعبير هايدغر، هي ليست في أي شكل من الأشكال فروقات وتمايزات واختلافات عرضية. فكلها يرتبط البعض منها بالآخر. هذه التمايزات والفروقات والاختلافات، بناءً على ذلك، تمتلك، طبقاً لهايدغر، ضرورة أو بنية داخلية.

(٤) إذن، هذه التناقضات والتعارضات والتي تبدو للوهلة الأولى كصيغ، لن تنشأ بمحض الصدفة وعثرت على طريقها في اللغة على شكل مجازات واستعارات للكلام. فهي تنشأ وتنبثق في الواقع من خلال صلة قريبة جداً مع الشكل والصورة الغربية الحاسمة والمصيرية للوجود. فهذه التناقضات والتعارضات والتقابلات بدأت حقاً مع بواكير البدايات الأولى للتساؤل الفلسفي عند الإغريق.

(٥) هذه التمايزات والاختلافات الأربعة لم تبقَ فقط سائدة ومسيطرة على أجواء الفلسفة الغربية. ولكنها أيضاً اخترقت ونفذت وانتشرت، على حد تعبير هايدغر، في كل مفاصل المعرفة، والفعل، والمقال الفلسفي.

(٦) إن النظام الذي تم بموجبه درج وتسجيل وتعداد العناوين الأربعة يزودنا بذاته بإشارة إلى نظام سياقها الأساسي والنظام التاريخي الذي من خلاله تمت صياغتها.

(٧) إذا أراد أي واحد أن يطرح سؤال الوجود بشكل جذري، يؤكد هايدغر، فإنه ينبغي عليه أولاً، أن يفهم مهمة كشف وفض الماهية والجوهر الحقيقي للوجود: الواحد ينبغي أن يصل إلى قرار في ما يتعلق بالقوى المختبئة والمتخفية في تلك التمايزات والاختلافات الأربعة من أجل أن يتم إرجاعها وإعادتها إلى حقيقتها أو الى مواقعها الحقيقية.

فطبقاً لهايدغر كل شيء يعتمد على السؤال الأساسي الذي تم طرحه وعرضه في البداية: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» من أجل أن نقوم بتطوير هذا السؤال الأساسي، يقول هايدغر، كنا مجبرين أن نطرح السؤال الأولي التالي: «كيف للموجود أن يقف مع الوجود؟»في البداية كان مصطلح «الوجود» قد ضربنا بقوة، يصرح هايدغر، ككلمة

فارغة، فمعناه كان محض بخار متلاش. هذا الأمر الأخير كان بمثابة واقعة يمكن إقامة الدليل عليها بين الأخريات. ولكن في النهاية أثبت أن هذا السؤال «سؤال الوجود» هو السؤال الأكثر أهمية واستحقاقاً بين كل الأسئلة. إن الوجود وعملية فهم واستيعاب الوجود هي ليست واقعة معطاة. الوجود هو الحدوث الأساسي، الذي يجعل من الوجود التاريخي-هناك في-العالم أمراً يمكن فضه وكشفه ككل.

نظرة متفحصة إلى الاستخدام المألوف والمتنوع لكلمة «يوجد أو يكون» تقنعنا جيداً، يستنتج هايدغر، أن من الخطأ الفادح التحدث عن غموض مصطلح الوجود ولامحدوديته. ويضيف: إن الوجود الذي أخذناه واعتبرناه في البداية على أنه كلمة فارغة ينبغي أن يكون، بناءً على ذلك، بالضد من الظهور، يمتلك معنى محدداً ومعيناً.

إن تحديد الوجود وتقريره كان قد تم تبيانه، طبقاً لهايدغر، من خلال مناقشة التمايزات والاختلافات الأربعة وتمفصلاتها.

(١): فوق الصيرورة وضدها، الوجود ثابت ودائم وباقٍ.

(٢): فوق الظهور وضده، الوجود هو الطراز والنموذج الثابت، ودائماً مماثل ومطابق لنفسه.

(٣): فوق التفكير وضده، الوجود هو الأساس الضمني، ذلك الموجود-هناك بالفعل.

(٤): فوق الواجب وضده، الوجود هو معطيات وحقائق، إنه الواجب الذي لم يتحقق بعد أوهو يتحقق بالفعل.

إن الوجود هو الدائم والمستمر والباقي، فهو دائماً مماثل ومطابق لذاته، موجود-هناك-بالفعل، معطى- الكل يعني أساساً نفسه: الحضور الدائم كـ(*on as ousia*).

هذا التعريف للوجود هو ليس تعريفاً عرضياً. إنه نشأ وانبثق من التحديد والتعيين الذي يهيمن ويسيطر على وجودنا-التاريخي-هناك-في-هذا-العالم، بمقتضى بدايته العظيمة بين الإغريق. فإذا كان الوجود يمتلك تحديداً وتعيناً فإنه ليس لأننا، يقول هايدغر، حددنا وعيَّنا حدود معنى الكلمة فحسب. إن عملية تعيين وتحديد الوجود هي القوة التي مازالت تساند وتهيمن على كل علاقتنا مع الموجود ككل، مع الصيرورة، مع الظهور أو المظهر، مع التفكير، ومع الواجب.

في هذا الكتاب «مدخل إلى الميتافيزيقا»، يبيّن هايدغر، أن سؤال كيف للموجود أن يقف مع الوجود؟ يثبت ويبرهن أنه بالأحرى سؤال: كيف يقف هذا الموجود مع وجودنا-هناك-في- التاريخ؟ إنه سؤال ما إذا كنا نقف في التاريخ أم أننا فقط نترنح ونتمايل بشدة في الابتعاد عنه. فمن وجهة النظر الميتافيزيقية، فإننا نترنح ونتمايل بشدة. نحن نتحرك، يقول هايدغر، في كل الاتجاهات وسط الموجود، ولا نعرف كيف له أن يقف مع الوجود. نحن نترنح ونتمايل بشدة، على حد تعبير هايدغر، حتى حينما يطمئن أحدنا الآخر أننا لم نعد نتهادى ونترنح ونتمايل بشدة، حتى حينما، كما هو في السنوات الأخيرة، يقوم الناس بأفضل ما استطاعوا القيام به ليبيّنوا أن هذا الاستقصاء والبحث عن الوجود لا يجلب إلا الارتباك والغموض والفوضى، التي تكون نتائجه مدمرة، وهذه هي العدمية بعينها.

ولكن أين هي العدمية حقاً في العمل يتساءل هايدغر؟ ويجيب: إنها تكون في العمل حينما يتشبث الناس في الموجودات المألوفة ويفترضون أن هذا الأمر كافٍ للاستمرار في القبض وأخذ الموجودات كموجودات. ويضيف: إنهم يرفضون التعاطي مع «سؤال الوجود»، ويعاملونه وكأنه

عدم (*nihil*). إن عملية نسيان «الوجود» وحرث ورعاية وتهذيب «الموجود» فحسب هي العدمية بعينها. وهكذا تُفهم العدمية بأنها أساس نمط الإشكالية التي حاول نتيشه أن يكشفها في الفصل الأول من كتابه «إرادة القوة».

ولكن بالخلاف مع نيتشه يؤكد هايدغر، إن دفع البحث والاستقصاء في الوجود بوضوح إلــى حدود العدم، ورسم العدم في ســؤال الوجود- هذه هي، في الحقيقة، الخطوة الأولى والوحيدة المثمرة التي تخطو نحو التجاوز الحقيقي للعدمية.

مجمل القول، إن المناقشة التي تناولت التمايزات والاختلافات الأربعة في كتاب «مدخل إلى الميتافيزيقا» تبيّن لنا بدقة أن البحث في «الوجود» الذي هو أكثر البحوث إشكالية ينبغي أن يتم إنجازه بهذا المستوى من العمق. إن الوجود يتحدد وتتعين حدوده، طبقاً لهايدغر، بالضد من الصيرورة، والظهور، والتفكير، والواجب-هذه الموضوعات الأربعة: (الصيرورة، الظهور، التفكير، والواجب) ليست شيئاً نحلم به للتو يقول هايدغر. إنها تمثل القوى التي تهيمن وتسيطر على الموجود وعلى كشفه وفضه وتبديه وترتيبه وصوره، وتهيمن أيضاً على غلقه وإقفاله وتشويهه ونسيانه واستغلاقه. ويطرح هايدغر الأسئلة اللاحقة: الصيرورة - هل هي عدم؟ الظهور-هل هو عدم؟ التفكير-هل هو عدم؟ الواجب-هل هو عدم؟الجواب لا ليس على الإطلاق.

ولكن، إذا كان كل ذلك الذي ضد «الوجود» في هذه التمايزات والاختلافات الأربعة هو ليس «عدماً»، آنئذ فهو موجود. ولكن بأي معنى من معاني الوجود تكون الصيرورة والظهور والتفكير والواجب موجوداً؟

بلاريب ليس بمعنى الوجود الذي تختلف وتتميز عنه الاختلافات والتمايزات الأربعة، ولكن هذا المعنى كان المعنى المتداول والجاري منذ العصور القديمة.

إذن، يستنتج هايدغر إن معنى الوجود الذي تم قبوله وتداوله حتى وقتنا هذا في الحقيقة ليس كافياً لتسمية كل شيء يشير إلى مصطلح «يوجد أو يكون».

لهذا السبب تحديداً، فإن الوجود، يصرح هايدغر، ينبغي أن يجرب صيغة جديدة من الأسفل إلى الأعلى إذا أردنا أن نموضع بفعالية وجودنا-التاريخي-هناك-في-العالم، ونجعله يعمل في الطريق التاريخي. لأن القوى التي هي ضد الوجود، أعني، التمايزات والاختلافات بذواتها، تهيمن ومنذ فترة طويلة على وجودنا-هناك-في-العالم؛ ففي تشابك معقد، هذه القوى ولفترة طويلة، على حد تعبير هايدغر، تهاجم وتقلق وتزعج وجودنا-هناك-في-العالم وتبقيه في حال من الغموض والارتباك مع «الوجود». وعليه، فإن البحث الأساسي في هذه التمايزات والاختلافات الأربعة يبيّن لنا أن الوجود، الذي تقوم بتطويقه، ينبغي أن يتحول هو إلى دائرة مطوقة وأساس لكل الموجود. إن التميز والاختلاف الأساسي، والذي تعمل حدته وقوته وانقسامه الأساسي على مساندة التاريخ ومؤازرته، هو التمييز والاختلاف بين «الوجود والموجود».

ولكن يتساءل هايدغر: كيف يمكن لهذا التمييز والاختلاف بين «الوجود والموجود» أن يُصنع؟ أين يمكن للفلسفة أن تبدأ مهمة التفكير فيه؟ ويجيب هايدغر: هنا لا ينبغي علينا أن نتحدث عن البداية بل بالأحرى علينا أن نتحدث عن إعادة سنها وإحداثها وإعادة تمثيلها؛ لأنها أُنجزت

وكانت قد أُنجزت في ضرورة البداية التي نحن مازلنا نقف على أساسها. إنه ليس اعتباطاً أننا في مناقشة هذه التمايزات والفروقات والاختلافات الأربعة، يصرح هايدغر، كنا قد قضينا وقتاً طويلاً، قياساً مع/ إلى التمايزات والفروقات والاختلافات الأخرى، مع التمييز والاختلاف القائم بين «الوجود والتفكير». اليوم يبقى هذا التمييز والاختلاف بمثابة العمود الفقري المساند والمؤاز، الأساس الذي تقوم عليه مسألة تحديد وتعيين «الوجود».

وهكذا، فإذا كان الوجود بذاته قد تم كشفه وفضه وفتحه وترسيخه وتجذيره من خلال اختلافه وتميزه عن الموجود، فإن منظوراً جديداً ينبغي أن يفتح. إن بداية التميز والاختلاف بين «الوجود والتفكير»، الاختلاف بين الفهم -الإدراك والوجود، بينت جيداً أن ما هو على المحك، حقاً، هو أن الإنسانية، الوجود-الإنساني، يتحدد فحسب، بواسطة ماهية الوجود وجوهره ذلك الذي نحاول فتحه وفضه وكشفه.

إن سؤال ما هو الإنسان، يقول هايدغر، يرتبط ارتباطاً وثيقاً مع سؤال ماهية الوجود وجوهره؟ ولكن تعريف ماهية الإنسان وجوهره المطلوب هنا لا يمكن أن يكون نتاج الأنثروبولوجيا الاستبدادية والاعتباطية تلك التي تفكر في الإنسان، في الأساس، بنفس الطريقة التي يفكر فيها علم الحيوان في الحيوانات. هنا، إن اتجاه وهدف سؤال وجود-الإنسان يتحدد فقط من خلال سؤال الوجود. ووفقاً للخطاب المخفي للبداية، فإن الإنسان ينبغي أن يتم فهمه من خلال سياق سؤال الوجود ومنظوره، كموقع يتطلبه الوجود من أجل أن يفتح ويفض ويكشف نفسه. الإنسان، يقول هايدغر، هو بمثابة الموقع والمركز للانفتاح والكشف لذلك الذي

يوجد هناك. إن الموجود فقط في هذه (الهناك) يتحقق وينجز ويكتمل. إذن، نقول: إن وجود الإنسان بالمعنى الصارم للكلمة هو(وجود-هناك-في-العالم). فالمنظور لفتح وفض الوجود ينبغي أن يترسخ ويتجذر في الأصل في ماهية وجوهر وجودنا-هناك-في-العالم بحد ذاته كموقع ومركز لكشف وفض وإفشاء الوجود.

وطبقاً لهايدغر،فإن مجمل النظرة الغربيــة للوجود، ومجمـل التراث، ووفقاً لتلك العلاقة مع الوجود التي مازالت تسود وتهيمن وتعم، كلها قد أوجزت واختصرت تحت عنوان «الوجود والتفكير».

ولكن هايدغر، من جهة أخرى، يصرح أن عنوان كتاب «الوجود والزمان» <Sein un Zeit> هو العنوان الذي لا يمكن بأي شكل من الأشكال أن يتساوى مع عناوين التمايزات والاختلافات الأربعة التي ناقشناها. إنه يشير إلى اتجاه فريد للبحث مختلف تماماً.

إن «كلمة» زمان، في هذا الكتاب، ليست مجرد بديل لـ«كلمة» تفكير؛ بل على الأصح، إن ماهية الزمان وجوهره، برمتها مموضعة ضمن سياق سؤال الوجود ومساحته، تتحدد بشكلٍ أساسيٍ في جوانب أخرى متنوعة ومختلفة.

ولكن، لماذا نأتي على ذكر كلمة «الزمان» تحديداً يتساءل هايدغر؟ ويجيب: لأن في بواكير بداية الفلسفة الغربية كان الزمان في الواقع هو المنظور الذي يحكم عملية فتح الوجود وكشفه وفضه، على الرغم من أن هذا المنظور يظل مخفياً ومختبئاً. ولكن السؤال هنا، يصرح هايدغر، هو: متى أصبح مصطلح (*ousia*)، والذي يعني الحضور الدائم، بمثابة المفهوم الأساسي للزمان، ما هو الأساس المكشوف لكل من الثبات والدوام

والحضور إن لم يكن الزمان؟ ولكن هذا الزمان يبقى بشكلٍ أساسيٍ غير متطور و(على أساس الطبيعة وفي منظورها) غير قادر أن يتطور. لأنه حالما **بدأت عملية التفكير في ماهية الزمان وجوهره، تحديداً مع نهاية الفلسفة** الإغريقية مع أرسطو، كان يجب اعتبار الزمان بذاته كشيء حاضر، بطريقة ما (*ousia tis*). بناءً على ذلك، فإن الزمان، يعتبر من وجهة نظر «الآن»، اللحظة الحقيقة. أما الماضي فهو ذلك الذي لم- يعد- مطلقاً-«الآن»، **وأما المستقبل فهو الذي لم يصبح بعد «الآن». إن الوجود بمعنى ذلك الموجود هناك بالفعل ومسبقاً (حضور) يصبح بمثابة المنظور لتحديد** الزمان وتعيينه.

وأخيراً، يقول هايدغر: أن تعرف كيف تطرح وتوجه السؤال يعني أن تعرف كيف تنتظر، حتى لو كلفك الأمر أن تنتظر الحياة كلها. ولكن، في عصر لا يعتبر حقيقياً إلا ذلك الذي يذهب وينطلق بسرعة، يُنظر إلى عملية التساؤل أو يعتبر التساؤل بمثابة «شيء بعيد عن الواقع»، ولا يمتلك أي منفعة. لكن الأمرالأساسي هو ليس عدد المنافع التي يمتلكها الشيء؛ الشيء الأساسي هو الوقت الصحيح، أي، كيف نمسك باللحظة المناسبة لطرح السؤال.

«لأنه» كما قال الشاعر هولدرلين «إن الله اليقظ والمنتبه الواعي يمقت ويكره النمو السريع الذي يزهر قبل الأوان».

انتهى

ملاحظة استهلالية للطبعة الألمانية في عام ١٩٥٣

إن هذا الكتاب يحتوي على إعادة صياغة نص المحاضرة التي تحمل العنوان ذاته، والتي أُلقيت في جامعة فرايبورغ في بريسغاو في الفصل الدراسي الصيفي من عام ١٩٣٥.

بالتأكيد هنالك فرق ما بين الكلمة المنطوقة والكلمة المكتوبة.

لم أقم بأي تغيير يذكر في ما يتعلق بمضمون الكتاب، ولكن من أجل مساعدة القراء وتسهيل عملية فهم النص ارتأيت أن أقوم بتقسيم الجمل الطويلة، وعرض حروف العطف، والتخلص من التكرارات غير اللازمة، ومعالجة حالات السهو وتصحيح المواضع غير الدقيقة.

المسائل الواردة ما بين قوسين تم تدوينها أثناء إعادة صياغة هذا النص. أما الأقواس المربعة فإنها تحتوي على ملاحظات تمت إضافتها في السنين التالية.

ومن أجل أن نصل إلى فهم متكامل بأي معنى ولأي سبب تم تضمين إسم «الميتافيزيقا» في عنوان هذا الكتاب، فإنه ينبغي على القارىء، أولاً، أن يشارك في عملية تطوير مضمون هذا الكتاب.

مقدمة الطبعة الخامسة لمنفذ الوصية

هناك عدد قليل من الأخطاء الإملائية وعلامات الترقيم وبعض الأخطاء الطفيفة الأخرى يمكن العثور عليها عند قراءة المخطوطة التي تعود إلى أبي نفسه وقد تم تصحيحها. وقد تم أيضاً فحص الحالات المشكوك فيها المكتوبة بواسطة خط اليد ومراجعتها.

هيرمان هايدغر

النص

الفصل الأول

السؤال الأساسي للميتافيزيقا

لماذا كان هنالك وجود [وجود الموجودات] بدلاً من العدم؟[1] هذا هو السؤال. بوضوح لا يقبل الشك، إن هذا السؤال ليس سؤالاً عادياً أو مألوفاً. «لماذا كان هنالك وجود الموجودات [الأشياء] أصلاً، لماذا يوجد أي شيء على الإطلاق بدلاً من العدم؟» على نحو جلي، إن هذا السؤال هو السؤال الأول [من حيث المكانة الفلسفية] بين الأسئلة الأخرى على الرغم من أن تلك الأولوية ينبغي أن لا تؤخذ بالمعنى الزماني. إن الأفراد، والناس عموماً، عادة ما يطرحون على أنفسهم العديد من الأسئلة ذات المضامين الجيدة في سياق أو من خلال عبورهم التاريخي عبر الزمن. فهم يحاولون أن يتفحصوا ويحللوا العديد من الأشياء الجيدة قبل أن يشرعوا في طرح السؤال اللاحق: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» الكثير من الناس لم يواجهوا هذا السؤال مطلقاً، أو لم يفكروا في طرحه على أنفسهم، إذا كنا نقصد بعبارة المواجهة، ليس فقط السماع والقراءة

(١) Warum ist überhaupt Seiendes und nich vielmehr Nichts?

عنه كصيغة استفهامية، ولكن كطرح حقيقي للسؤال، أي، بمعنى إحداثه، إثارته، الشعور في حتميته وعدم الفرار منه.

ولكن من المؤكد أن كل واحد منا قد مسه وخطر على باله هذا السؤال مرة واحدة في حياته على الأقل، وربما لأكثر من مرة، واصطدم بشكلٍ محتمٍ بالقوة الخفية لهذا السؤال، حتى وإن كان غير مدركٍ وواعٍ تماماً لما يحدث له بتأثيرسطوته. إن هذا السؤال يلوح في الأفق في لحظات اليأس العميق، عندما تنحو الأشياء باتجاه فقدان ثقلها (ويصبح كل المعنى الذي تحمله أمراً غامضاً تماماً). ربما، سيضرب هذا السؤال وعينا ولو لمرة واحدة كأنه جرس مكتوم يقرع أصواته في حياتنا، ورويداً رويداً يذوي ويتلاشى ويموت. إنه حاضر في لحظات الابتهاج والمرح الصاخب، حينما تغير الأشياء الموجودة من حولنا أشكالها ومظاهرها وتبدو وكأنها تتبدى وتتجلى لنا للوهلة الأولى، كما لو أنه ربما يبدو من السهولة التفكير أن تلك الأشياء ليس أكثر من أن تفهم على أنها هي هي وهي كما هي. إن هذا السؤال يستحوذ علينا وعلى وعينا ويقف فوقنا [أيضاً] في حالات السأم والملل، حينما نكون على حد سواء، ننفصل ونخرج من حالة اليأس والبهجة، وحينما يكون كل شيء عن وجودنا يبدو مألوفاً بشكلٍ يائسٍ إلى حد أننا لم نعد نهتم كثيراً ما إذا كان أي شيء يكون موجوداً أو غير موجود- في هذا السياق، تحديداً، يُثّار السؤال اللاحق «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم» بصيغة استثنائية.

ولكن هذا السؤال ربما تم طرحه بشكلٍ جلي، أو ربما لم يتم الاعتراف أو الإقرار بوجوده كسؤال، أو ربما ينتقل أو يتحرك في حياتنا فقط مثل عاصفة ريح محدودة التأثير: ربما يضغط على عاتقنا وعقولنا معاً بشدة

تحت حجة ما أو أخرى، ربما نحاول أن ندفعه بعيداً عنا ونحاول إسكات صوته غير المرغوب فيه. على أي حال إنه مطلقاً ليس السؤال الذي نطرحه على أنفسنا بادىء الأمر أولاً، في وقت من الأوقات.

لكنه يبقى حقاً السؤال الأول بمعنى آخر-في ما يتعلق بمكانتهِ بين الأسئلة الفلسفية الأخرى. هذا الأمر يمكن إيضاحه من خلال السبل الثلاثة اللاحقة:

(١) إن سؤال «لماذا وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» هو السؤال الأول من حيث المكانة الفلسفية بين الأسئلة الأخرى، وذلك لأنه سؤال بعيد المدى في إشارته؛ (٢) لأنه أكثر الأسئلة الفلسفية عمقاً؛ (٣) لأنه السؤال الأكثر أصالة وجوهرية من بين كل الأسئلة الأخرى.

إنه السؤال الأكثراتساعاً من بين كل الأسئلة الأخرى. فهوالسؤال الذي لا يحدد نفسه بأي شيء مهما كانت نوعيته. هذا السؤال يستولي على كل شيء، وهذا لا يعني فحسب كل شيء يقدم ذاته في الحاضر بأكثر المعاني اتساعاً ولكن أيضاً، يتضمن كل شيء كان موجوداً أو سيكون. إن مجال هذا السؤال يعثر على حدوده فقط في العدم، في ذلك الذي ببساطة لا يوجد، والذي مطلقاً لن يوجد من قبل. حقيقة «الكل شيء» والتي هي أمر مختلف عن «اللاشيء» يتم تغطيتها بهذا السؤال، وحتى في نهاية المطاف يغطي هذاالسؤال اللاشيء بذاته؛ ليس لأن الأخير شيء ما بما أننا كما نظن نتحدث عنه، ولكن لأنه لاشيء. إن سؤالنا هذا يمكن أن يصل حتى الآن إلى الحدود التي لانستطيع مطلقاً أن نذهب أبعد منها. في ما يتعلق بهذا السؤال، نحن نبحث هنا في هذا الأمر أو ذاك، أو في كل شيء من الأشياء بدوره، ولكن منذ البداية نبحث، على الأصح، في الشيء ككل، أو كما

نقول للأسباب التي سوف تناقش لاحقاً: نستقصي ونبحث في الموجود بحد ذاته وفي كليته.

هذا السؤال اللاحق الذي هو أكثر الأسئلة اتساعاً هو أيضاً في الوقت ذاته الأكثر عمقاً بينها: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» أعني بـلماذا هنا، على أي أساس من الأسس وبأي معنى من المعاني تم بناء هذا السؤال؟ من أي منبع من المنابع يستمد الشيء وجوده؟ وعلى أي أساس من الأسس يقوم؟ إن هذا السؤال لايأبه كثيراً لأمر الموجودات أو الأشياء الفردية، أو لماهية الأشياء، أومن أي طبيعة تنشأ هي، هنا أو هناك، أو كيف يتسنى لها أن تتغير، أو لأي غرض يمكن أن يتم استخدمها وماشابه. هذا السؤال يهدف بالأساس إلى الماهو بوصفه ما هو. إن مسألة البحث عن الأساس، في هذا السؤال، هي بالأحرى، محاولة للوصول إلى الأعماق أو الصميم. إن ماتم وضعه في هذا السؤال ومن ثم فهو يرتبط حتماً بهذا الأساس. مع ذلك، بما أن السؤال يظل هو سؤال، فإن مسألة ملاحظته تبقى مرهونة في ما إذا كان الأساس الذي وصل إليه هو حقاً الأساس المراد، أي بمعنى آخر، ما إذا كان هذا الأساس يزودنا بالقاعدة الأساسية التي يمكن أن ننطلق منها في بحثنا؛ وما إذا كان هذا الأساس هو الأساس الأولي والرئيسي <Ur-grund>؛ أو ما إذا كان يخفق بتزويدنا بالقاعدة الأساسية وأنه ليس أكثر من هاوية <Ab-grund>؛ أو ما إذا كان الأساس لاهو هذا ولا الآخر، ولكنه فقط يقدم لنا ربما مظهراً ضرورياً إلى القاعدة الأساسية-بعبارة أخرى أنه يمثل الأساس <Un-grund>. ووفقاً لما نراه، فالأساس الذي يخضع للسؤال ينبغي أن يأخذ في عين الاعتبار وجود الموجود بذاته. هذا السؤال: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً

من العدم؟» لا يبحث عن الأسباب التي هي من النوع نفسه ومن المستوى نفسه أو الصعد المشابهة والمماثلة للموجود بحد ذاته. هذا السؤال «لماذا» لا يحرك أي مستوى من المستويات، لكنه يخترق وينفذ بالأحرى إلى الحقول الأساسية <«zu-grunde» liegend> إنه ينفذ في الواقع إلى أعماق آخر واحد فيها، إلى الحد النهائي؛ يبتعد عن السطح، عن كل الضحالة والسطحية، إنه يكافح باتجاه الأعماق؛ فهذا السؤال الذي هو أكثر الأسئلة اتساعاً هو في الوقت ذاته أكثرها عمقاً.

وأخيراً، هذا السؤال، الذي هو أكثر الأسئلة اتساعاً وعمقاً، هو أيضاً أكثر الأسئلة جوهرية وأصالة. لكن السؤال هنا هو: ما الذي نقصده بهذا القول؟ فإذا أخذنا بعين الاعتبار هذا السؤال في إطاره الشامل والمطلق، أعني، الموجود بحد ذاته في كليته وتماميته، فإنه سوف يترتب على هذا بسهولة أن طرح مثل هذا السؤال يجعلنا نحافظ على المسافة التي تفصلنا عن أي موجود خصوصي وفردي، تفصلنا عن هذا الموجود الفردي وذاك. لأننا نقصد بالموجود هنا الموجود في كليته بدون أي تفضيل خاص. ولايزال، من الجدير بالذكر، أنه ومن خلال عملية التساؤل تلك، فإن نوعاً من الموجودات المتشخصة أو الفردية مع ذلك يستمر بالظهور على السطح، أعني بذلك، تلك الموجودات التي تطرح هذا السؤال. لكن هذا السؤال لا يقلق نفسه كثيراً أو يولي عناية كبيرة لأي نوع من أنواع الموجودات الفردية. وفي نطاق الروح غير المحددة لهذا السؤال، فإن كل الموجودات أمامه متساوية القيمة. فالفيل الموجود في أدغال الهند، على سبيل المثال: هو مساوٍ بقدر ما لبعض عمليات الاحتراق الكيميائي التي تحدث في الكوكب «مارس» وما شابه.

وبناءً على هذا، إذا كان سؤال: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» يُؤخذ بمعناه الكامل، فإنه ينبغي علينا أن نتجنب انتقاء أي موجود فردي خاص معين نحدد به هذا السؤال، ومن ضمنها الإنسان. لأنه، مالذي يمكن أن يكونه حقاً ذلك الموجود الذي يدعى إنسان مقارنة بالكون؟ تأمل في تلك الأرض في هذا الفضاء المعتم والحالك الظلمة الذي يلف الكون. وعلى سبيل المقارنة مع هذا الكون، فإن الإنسان ليس إلا حبة رمل صغيرة جداً، تفصل بينها وبين حبة الرمل الأخرى المجاورة والمساوية لها في الحجم مسافة تمتد على بعد ميل أو أكثر من الفراغ: على سطح حبة الرمل تلك يعيش حشد أو سرب زاحف وحائر يفترض أن يسمى حيوانات عاقلة، اكتشف هذا السرب للحظة مايسمى بحقل المعرفة.[1] وما هوحقاً هذا الامتداد الزماني لحياة الإنسان وعمره وسط هذا الكم الهائل من الملايين من السنين [الماضية والمقبلة]؟ نادراً وبشق الأنفس يعبر عن أي شيء، إنه لاشيء، لاشيء أكثر من حركة من الدرجة الثانية، وليس أكثر من نَفس إذا قيس مع هذا الكم الهائل من السنين. ومن الملاحظ أنه وضمن هذا الوجود ككل فإنه لا يوجد أساس شرعي واحد مبرر لانتقاء هذا الموجود الذي يُدعى الجنس البشري أو الإنسان والذي نحن بأنفسنا ننتمي إليه.

ولكن متى ما دخل الموجود ككل في حضرة هذا السؤال أعلاه فإنه تنشأ علاقة مميزة وفريدة ما بينه وبين عملية التساؤل. لأنه ومن خلال

(١) Vgl. Nietzsche, über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, 1873 Nachlass.

عملية التساؤل تلك فإن الموجود ككل، ولأول مرة، ينفتح بحد ذاته على مشهد أساسه الممكن، ومن خلال عملية التساؤل يحتفظ في الوقت نفسه بكل الأشياء مفتوحة أمامه. وفي العلاقة مع الموجود بحد ذاته في كليته فإن طرح هذا السؤال هو ليس فقط حدوث أي شيء من الأشياء ضمن حقل الموجود، كما هو على سبيل المثال: سقوط قطرات المطر. يمكن القول إن سؤال «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» يواجه الموجود ككل من أجل أن يقتحم حصونه على الرغم من أن هذا الأمر الأخير لا يحدث مطلقاً بشكل كامل. ولكن هذا هو بالضبط السبب الذي يجعل من عملية التساؤل أمراً وجيهاً ومميزاً. لأن هذا السؤال، بالأحرى، يواجه الموجود ككل، ولكنه لا ينفصل عنه، إن مضمون السؤال يتفاعل أو يمتلك ردة فعل تجاه التساؤل نفسه. لماذا هذه اللماذا؟ «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» ما هو أساس هذا السؤال «لماذا»، والذي يفترض أن يطرح بعد إرساء أساس الموجود ككل؟ هل الأساس الذي يتم التساؤل عنه في هذه اللماذا هو ليس فقط الطليعة أو الأمام-والذي يعني ضمناً أن الأساس المبحوث عنه في هذا السؤال هو مرة أخرى «الموجود»؟ أليس السؤال «الأول»، مع ذلك، يأتي أولاً في مشهد المكانة الجوهرية «لسؤال الوجود» وتضميناته.

وللتأكد من ذلك، فإن كل الأشياء في هذا العالم، والموجودات أيضاً لا يمكن لها بأي شكل من الأشكال أن تتأثر بطرحنا لهذا السؤال «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم»؟ وسواء قمنا بطرح هذا السؤال أو لم نقم، فإن الكواكب سوف تظل تدور في مداراتها، وأن نسغ الحياة سوف يظل يجري في عروق النباتات والحيوانات.

ولكن إذا تم طرح هذا السؤال، وإذا تم تنفيذ فعل التساؤل وممارسته حقاً، فإن مضمون السؤال وموضوعه سيحدثان لامحالة رد فعل قوي نحو فعل التساؤل ذاته. وفقاً لذلك، فإن هذا التساؤل أو فعل الاستجواب ليس فقط أي حادثة أوظهور عابر بل هو بالأحرى حدوث مميز نسميه نحن بالحدث.

إن هذا السؤال وكل الأسئلة الأخرى التي تتأصل وتتجذر فيه مباشرة، هي الأسئلة التي من خلالها ينفض ويتكشف وينفتح هذا السؤال-هذا السؤال «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم»؟ هو السؤال غير القابل للمقارنة بالمرة مع أي سؤال آخر. إنه يصطدم أو يواجه عملية البحث بمجملها بواسطة طبيعة ونوعية «اللماذا» التي تخصه وحده. ولأول وهلة، فإن سؤال «لماذا اللماذا» يبدو وكأنه تكرار عابث وطائش بشكلٍ لامتناهٍ للصيغة الاستفهامية ذاتها، وكأنه استطالة تفكير فارغة ولا مبررة في الكلمات نفسها مرة تلو المرة. نعم، هكذا يبدو هذا السؤال، بشكلٍ لا يدع مجالا للشك. إن السؤال، هنا، هو ما إذا كنا نرغب فعلاً أن نأخذ أو نقبل بهذه النظرة السطحية وبهذا التأويل البسيط ونعتبر الأمر كله قد تم حله والانتهاء منه، أو ما إذا كنا حقاً قادرين على العثور على الحدث الهام في نكوص السؤال وارتداده «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم»؟ على نفسه.

ولكن إذا كنا نرفض أن تستحوذ على انتباهنا المظاهر السطحية ونُؤخذ بواسطتها، حينها ينبغي علينا أن نتأمل بهذا السؤال «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم»؟ بشكلٍ عميق. في هذا السؤال الذي يتعلق بوجود الموجود بحد ذاته، سنكتشف أنه، يذهب إلى أبعد ويتجاوز مجرد

عملية اللعب بالكلمات، شريطة أن نمتلك النشاط العقلي الكافي من أن نجعل هذا السؤال فعلاً يرتد أو ينقلب إلى «اللماذا» التي تخصه تلك التي يكون حقاً فيها-لأنه سوف لن يفعل هذا من تلقاء ذاته. ومن خلال القيام بتلك المهمة، نكتشف أن هذا السؤال المميز «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم»؟ يمتلك أساسه في الانتقال المفاجئ أو الوثبة أو القفزة، والتي من خلالها يتوغل المرء بعيداً متأملاً في كل تفاصيل الضمانات السابقة لحياته، سواء كانت حقيقية أو متخيلة. هذا السؤال يُطرح فقط في محيط ووسط هذا الانتقال المفاجئ أو الوثبة أو القفزة؛ إنه يمثل بذاته هذه الوثبة، حيث بدونها لاتتم عملية التساؤل أو تأخذ مكانها قط بالفعل. إن معنى هذا «الانتقال المفاجئ، الوثبة،القفزة» هنا سيتم توضيحه وإلقاء الضوء عليه لاحقاً. تساؤلنا الآن هنا هو في الحقيقة ليس بعيداً عن طبيعة ونوعية هذا الانتقال المفاجئ أو الوثبة أو القفزة، لأن هذا التساؤل ينبغي أن يخضع إلى التحول؛ إنه مازال يقف بحيرة في وجه الموجود. هنا ربما يكفي القول إن هذا الانتقال، أو القفزة في هذا التساؤل يفتح مصادره ومنابعه ويصل فعلاً إلى أساسه الخاص به. ونحن نسمي هذا الانتقال المفاجئ بالمصدر الأصلي أو الأصل <Ur-sprung>، نسميه بالعثور على أساسه الواحد. لأن السؤال «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم»؟ هو في الحقيقة يفتح ويفض أساس كل الأسئلة الأصيلة والحقيقية الأخرى وبالتالي، من خلال أساس وأصل <Ursprung> تلك الأسئلة، فإن كل ما نلاحظه ونميزه هو أن هذا السؤال يبقى السؤال الأكثر أصالة وجوهرية من بين كل الأسئلة الأخرى بلا منازع.

إنه السؤال الأكثر أصالة وجوهرية بين الأسئلة الأخرى، لأنه ببساطة السؤال الأكثر اتساعاً وعمقاً.

وعلى العكس من هذا المعنى الذي يحمل أبعاداً ثلاثية، فإن هذا السؤال هو الأول في الرتبة-أي في نظام التساؤل ضمن الحقل الذي يفتحه هذا السؤال، فإنه يحدد مداه ومجاله وإطاره وبالتالي يعثر عليه. إن سؤالنا هو سؤال كل الأسئلة الأصيلة والحقيقية الموثوق بها، أي، كل أسئلة الاستجواب الذاتي، وسواء كان الأمر واعياً أو غير واعٍ فإنه بالضرورة يتضمن ويوجد في طيات كل سؤال آخر. لا يوجد أي تساؤل، ووفقاً لذلك، لا توجد مشكلة علمية واحدة في حقل البحث العلمي يمكن لها أن تكون واضحة تماماً ومعقولة مالم تتضمن أو تشتمل على عملية طرح سؤال الأسئلة، أي، سؤال: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم»؟ دعنا نكون واضحين منذ البدء بخصوص هذا الموضوع: إنه من الاستحالة تحديد الأمر بشكلٍ موضوعيٍ أي ما إذا كان أي واحد، أو ما إذا كنا نحن حقاً نطرح هذا السؤال، بمعنى، ما إذا كنا نحن فعلاً ذلك الذي يقوم بهذا الانتقال المفاجىء أو الوثبة أو القفزة أو أنه ليس بوسعنا مطلقاً أن نذهب أو نتجاوز هذه الصيغة الحرفية. ففي الإطار والحقل التاريخي الذي لا يميز التساؤل كقوة إنسانية أساسية وأصيلة، فإن هذا السؤال أعلاه يفقد تماماً مكانته.

فأي امرىءٍ يعتبر الكتاب المقدس [الإنجيل على سبيل المثال] كتاباً مصدره الوحي الإلهي، وأنه يمتلك الحقيقة في الإجابة عن السؤال: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم»؟ حتى قبل أن يُطرح هذا السؤال، فإن الأمر يعني بالنسبة إليه ببساطة المعنى الآتي: كل موجود من

الموجودات، أي، ماعدا الله ذاته، هو مخلوق من قبل الله. إن الله بذاته، الخالق غير المخلوق، هو الوجود. المرء، الذي يمتلك مثل هذا النوع من الإيمان وهذا النوع من التفكير، يمكن له بطريقة ما بالطبع أن يشترك في طرح سؤالنا فحسب، ولكن مع ذلك، فإنه يبقى غير قادر بالفعل أن يطرح مثل هكذا سؤال مهم بدون أن يتوقف تماماً عن أن يكون مؤمناً صادقاً! وأن يتحمل كل نتائج وتبعات مثل هكذا خطوة. لكنه في الوقت ذاته سوف يكون بمقدورهِ فقط أن يطرح صيغة «كما لو» غير الموثوق بها.... من جهة أخرى، إن الإيمان الذي ليس بمقدوره دوماً أن يكشف نفسه إلى إمكانية اللاإيمان هو في الواقع ليس إيماناً حقيقياً لكنه يبقى بالأحرى فقط مجرد قناعة فارغة: بمعنى، إن المؤمن يقرر أن يقيد نفسه بالمذهب التقليدي ليس إلا. إن هذا الأمر، بالحقيقة، لا هو بالإيمان ولا هو بالتساؤل، لكنه فقط لامبالاة لهؤلاء الذين يمكن لهم دائماً أن يشغلوا أنفسهم بأي شيء من حولهم بل حتى يبدون اهتماماً شديداً في شأن الإيمان والتساؤل سوية.

إن ماذكرناه الآن، بخصوص حالة الطمأنينة البسيطة في الإيمان والمتعلقة بتلك الحقيقة، لا يتضمن بالطبع الاعتقاد [بأن قول] الكتاب المقدس [الإنجيل] اللاحق: «في البدء خلق الله السموات والأرض»، هو بمثابة الجواب على هذا السؤال أعلاه. وبعيداً تماماً عن مسألة طرح سؤال ما إذا كانت تلك الكلمات من الكتاب المقدس هي أمر حقيقي أو غير صائب بالنسبة إلى الإيمان، فهي لا يمكن لها بأي شكل من الأشكال أن تزودنا الجواب الشافي على سؤالنا لأنها ببساطة لا يمكن لها بأي شكل من الأشكال أن ترتبط أو تكون على علاقة وثيقة به. في الواقع، إن تلك الكلمات لا يمكن لها حتى أن تقيم علاقة ما جادة مع سؤالنا. فسؤالنا من وجهة النظر الدينية هو محض «جنون وغباء».

إن الفلسفة هي دائماً هذا الأمر «الغبي والمجنون» جداً [من وجهة النظر الدينية]. فالفلسفة المسيحية، على سبيل المثال: هي ميدان دائري وسوء فهم متكرر. مع ذلك، هنالك، بالتأكيد، حالات من التفكير والتساؤل من شأنها أن تعمل على إغناء عالم التجربة المسيحية، أي، الإيمان. وهذه هي وظيفة حقل اللاهوت بذاته. فقط تقادم العصور أو تقادم الزمن، الذي لم يعد يؤمن تماماً بعظمة المهمة والدور الذي يلعبه اللاهوت، هو الذي أوصلنا إلى تصور كارثي مؤداه أن الفلسفة يمكن لها أن تزودنا بصيغة لاهوتية متجددة إذا لم يكن، على الأصح، لها القدرة حتى على أن تستبدل وظيفة اللاهوت، حيث من شأنها أن تشبع حاجات العصر وأذواقه [الفلسفية]. [لكن] أن تتفلسف هو أن تطرح السؤال اللاحق: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» حقاً إن طرح مثل هذا السؤال يعني الأمر اللاحق: إنه محاولة جريئة لفهم وسبر غور السؤال الذي لا يسبر غوره عن طريق الكشف عن ما يستجمع شجاعتنا حقاً لطرح هذا السؤال، إنه محاولة أن ندفع بتساؤلنا بهذا الشان إلى أقصى مداه. أينما تحدث مثل تلك المحاولة تكون الفلسفة في الواقع حاضرة وبقوة هناك.

إنه لا يخدم غرضنا هنا في هذا الكتاب أن نبدأ مناقشتنا مع تقرير مفصل عن الفلسفة. ولكن هناك بعض من الأشياء القليلة التي ينبغي أن يعرفها جميع هؤلاء الذين تنطوي أنفسهم حقاً على رغبة الاهتمام والانشغال بمهمة الفلسفة. ويمكن عرضها بإيجاز:

كل التساؤلات الفلسفية الأساسية والأصيلة، هي في الحقيقة، تساؤلات في غير أوانها، وذلك يرجع إما لأن الفلسفة بطبيعتها دائماً تسبق زمانها، أو لأنها تربط الحاضر بماضيه كما كان شأنها دائماً. إن الفلسفة تبقى دائماً

نوعاً من المعرفة ليس فقط لا تتكيف مع العصر الراهن ولكن أيضاً، وعلى العكس، تفرض مقاييسها على عصرها.

جوهرياً، إن الفلسفة هي مهمة في غير أوانها وسابقة لزمانها، لأنها واحدة من الأشياء القلائل التي لا يعثر المرء على صداها المباشر في الحاضر.فعندما تعثر الفلسفة على صداها المباشر في الحاضر، أوحين تصبح أمراً مألوفاً، فإننا نكون أمام أمرين: إما أن تلك الفلسفة هي فلسفة غير حقيقية أو أنها فلسفة أُسيء تأويلها واستخدامها لأغراض غير أساسية وأصيلة أو أغراض عرضية سريعة الزوال.

بناءً على ذلك، فإن الفلسفة لا يمكن تعلمها أو استيعابها بطريقة مباشرة كما هو الأمر في قراءة واستيعاب كتاب وجيز في معناه أو استيعاب مهارات تكنيكية. فالفلسفة لا يمكن أن يتم تطبيقها أو الحكم عليها وفقاً لمعيار منفعتها في النمط أو الطريقة نفسها التي نحكم بها على علم الاقتصاد مثلاً أو المعارف المهنية الأخرى.

ولكن، إن ما هو عديم الجدوى أو النفع يظل مع ذلك قوة، ربما القوة الوحيدة الحقيقية. إن ما ليس له صدى مباشراً في مسيرة الحياة اليومية يمكن أن يرتبط بشكلٍ وثيقٍ بعملية التطور التاريخي العميق للأمة، بل يمكن له حتى أن يتوقع خطوات هذا التطور. إن ما هو في غير أوانه أو سابق له سوف يكون له زمانه الخاص به. هذه هي بالضبط حقيقة الفلسفة. بناءً على ذلك، ليس هنالك من طريقة نحدد من خلالها ماهي مهمة الفلسفة بالضبط؟ وعليه لانستطيع أن نحدد مايجب أن نتوقعه منها. ففي كل مرحلة من مراحلها، وفي كل خطوة من خطوات تطورها تحمل معها قانونها الخاص. إن كل ما يمكن أن يقال بصدد الفلسفة هو: ما الشيء الذي لا تستطيع أن تكونه أو الشيء الذي لاتستطيع أن تنجزه؟

بخصوص السؤال المذكور أعلاه: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» نحن نزعم أن هذا السؤال يحتل المكان الأول بين الأسئلة الأخرى، وشرحنا بأي معنى من المعاني يعتبر هذا السؤال الأول بينها.

نحن لم نبدأ حتى الآن بطرح هذا السؤال بحد ذاته، ولكن فقط نستطرد في أمر النقاش حوله. إن مثل هذا النوع من الاستطراد هو أمر لا مفر منه أو لا غنى عنه. لأن من طبيعة هذا السؤال أنه لا يشترك في أي شيء يذكر مع شؤوننا اليومية المعتادة. فمن الواضح أنه لا توجد طريقة ما تجعلنا نكون مألوفين ومعتادين مع هذا السؤال إلا عن طريق التحول التدريجي لانتباهنا عن الأشياء التي نعيش وسطها ومعتادين عليها. إذن، ينبغي، إذا جاز التعبير، اختيار تقديم هذا السؤال مقدماً أو سلفاً. ولكن، في محاولة التعريف بهذا السؤال والتحدث عنه، ينبغي علينا أن لا نؤجل، ناهيك عن النسيان، عملية التساؤل ذاتها.

دعنا هنا، إذن، نستنتج أولى ملاحظاتنا التمهيدية.

إن كل صورة أساسية للحياة الروحية تُؤشر وتُوسم في حالة الغموض. فكلما كانت هذه الصورة أقل تناسباً مع الصور الأخرى كلما كانت أكثر عرضة لسوء التأويل.

دون شك، إن الفلسفة واحدة من الإمكانيات القلائل الإبداعية التلقائية للإنسان، وفي كل الأزمان تحدد وتعين الوجود التاريخي للإنسان هناك-في-العالم (*Dasein*).[1] إن سوء التأويلات الراهنة والمتداولة عن

(١) إن كلمة دازاين (Dasein) تترجم بالعادة بـ «الوجود». لكن هايدغر يقسم تلك الكلمة إلى مقطعين: المقطع الأول «Da» وتعني «هناك»، والمقطع الثاني «sein» ويعني «الوجود»، ثم بعد ذلك يعرف المقطعين ككلمة واحدة وهي «الوجود

الفلسفة الآن، والتي تحمل كلها في معنى من المعاني شيئاً من الحقيقة في ثناياها، هي بالأحرى، ليس إلا حشد من الآراء. هنا، ينبغي لنا أن نذكر فقط اثنان من سوء التأويلات تلك، والتي هي في الواقع مهمة جداً كونها تلقي الضوء ليس فقط على الوضع الماضي، بل أيضاً على الوضع الحاضر للفلسفة. إن سوء التأويل الأول يطالب أو يطلب الكثير من الفلسفة. أما سوء التأويل الثاني فإنه يشوه وظيفتها.

وللتحدث بطريقة أكثر صرامة وجدية، فإن الفلسفة تهدف دائماً، في المقام الأول والأخير، إلى معرفة «الموجود»، مع تأكيد خصوصي على الإنسان ذاته وعلى معنى وأهداف وجود هذا الإنسان-هناك- في العالم. إن مثل هذا الأمر ربما يوحي لنا بأن الفلسفة يمكن وينبغي لها أن تزودنا بالأساس الوطيد الذي يمكن أن تشيد عليه أي أمة من الأمم حياتها التاريخية وثقافتها. لكن هذا الأمر ليس في متناول الفلسفة أو يقع بالحقيقة في ماوراء قوة الفلسفة. وكقاعدة عامة إن مثل تلك المطالب المفرطة والمبالغ بها يمكن لها أن تأخذ شكل الاستخفاف والتقليل من شأن الفلسفة. كما يقال، على سبيل المثال: لأن الفلسفة لم تستطع إطلاقاً أن تقيم أو تعبد الطريق إلى الثورة فإنه ينبغي لنا أن نرفضها بالجملة ونرمي بها بعيداً. هذا القول ليس أكثر ذكاء من الآخر الذي يقول: إن مقعد النجار عديم الفائدة لأنه لا يستطيع أن يحلق عالياً في الفضاء وعليه، ينبغي التخلص منه وإلغاؤه. إن الفلسفة لا يمكن لها مطلقاً أن تزودنا بالنشاطات الفعالة وبخلق الفرص

هناك»في العالم. وعموماً فإن هايدغر يعني بتلك الكلمة أيضاً «وعي الإنسان»، «الوجود التاريخي» الذي يتطلع دائماً هناك خلف أو أبعد من هنا أو أبعد من الحاضر. ع.ن

والمناهج التي من شأنها أن تحدث التغيير التاريخي؛ لسبب واحد هو أن الفلسفة تبقى دائماً أمراً من شأن القلة؟ إن الفاعلين في التاريخ،هم أولئك الذين يستهلون أو يبدؤون طريق التحولات العميقة. في الواقع، إن الفلسفة تنتشر بشكلٍ غير مباشر، عن طريق المسارات الملتوية التي لا يمكن لها مطلقاً أن توضع أو تطرح نفسها سلفاً، حتى آخر المطاف، ومن خلال بعض المعطيات المستقبلية، إنها تغوص أو تحفر [أعمق] من المستوى الشائع؛ ولكن بحلول ذلك الوقت تكون قد تم نسيانها منذ فترة طويلة كفلسفة أصيلة.

إن مايمكن وينبغي للفلسفة أن تقوم به هو الأمر التالي: ممارسة مهمة التفكير ووظيفته التي من شأنها أن تخرق وتنتهك وتحطم الطرق والمسارات المألوفة العادية وتفتح لنا منظورات المعرفة ومشاهدها، الأمر الذي يعمل على إرساء بُنى المعايير والأعراف والتسلسلات الهرمية للمعرفة، والتي فيها ومن خلالها يقوم الناس بإنجاز مهمتها تاريخياً وثقافياً، المعرفة التي تعمل على إضرام شعلة البحث وتحتم طرق ومنظورات كل التحقيقات والاستقصاءات وبذلك تهدد كل القيم الدارجة والمألوفة.

أما سوء التأويل الثاني فإنه يتضمن تشويه وظيفة الفلسفة. حتى وإن كانت الفلسفة غير قادرة إطلاقاً على تزويدنا بالأساس الوطيد للثقافة، فإن الحجة التي تستمر في طرح نفسها بقوة بشقيها، أن الفلسفة، مع ذلك، تبقى قوة ثقافية، سواء كانت كونها تمنحنا، مع المبالغة، نظرة منظومية لما هو كائن، وتزودنا بمخطط نافع بموجبه يمكن لنا أن نعثر على الطريق المراد في وسط العديد من الأشياء الممكنة وحقول الأشياء المتنوعة، أو لأنها تخفف في وظيفتها من عبء مهمة العلوم في عملها عن طريق التفكير بحذر

بالمقدمات والمفاهيم والمبادىء الأساسية لتلك العلوم. من المتوقع أن الفلسفة يمكن لها أن تعزز وتطور بل وحتى تعمل على الإسراع- لجعلها أسهل كما كانت-في إنجاز الجانب العملي والتكنيكي لمهمة الثقافة.

ولكن، من طبيعة الفلسفة الحقيقية أنها لا يمكن لها بتاتاً أن تجعل من الأشياء سهلة المنال والفهم، بل تجعل منها، بالأحرى، دائماً أكثر صعوبة. هذا الأمر لا يعود فقط إلى طبيعة لغتها التي تصطدم وتضرب بعنف طريقة الفهم اليومية المتداولة كنمط غريب إن لم يكن مجنوناً. في الواقع، إن المهمة والوظيفة الأصيلة للفلسفة تكمن في أنها تتحدى وتعترض وتوجه السؤال إلى الوجود التاريخي هناك [في العالم]، وبالتالي، في التحليل النهائي تتوجه إلى الوجود المجرد المحض والبسيط. إنها رجوع إلى الأشياء، إلى الموجودات، إلى ثقلها وأهميتها ونفوذها «الوجود». ولكن السؤال هو كيف يمكن أن يتم هذا؟ لأن التحدي وتوجيه السؤال يعتبر واحداً من أهم المتطلبات الأساسية لولادة كل عظمة، وحين نتحدث عن العظمة، هنا، فإننا نعزو أو نشير بشكلٍ أولي إلى أعمال الأمم وأقدارها. نحن يمكننا أن نتحدث عن القدر التاريخي فقط حينما تسيطر المعرفة الأصلية للأشياءعلى الإنسان كوجود هناك [في العالم]. وهنا، إن الفلسفة وحدها هي الأداة القادرة على فتح وفض طرق مثل هذه المعرفة ومنظوراتها.

إن أنواع سوء التأويل التي تعانيها الفلسفة على الدوام تم الترويج لها، والأهم من ذلك كله، تعزيزها، عن طريق الناس من أمثالنا، أعني، بواسطة أساتذة الفلسفة في الجامعات والمدارس. إن من صلب عملنا المعتاد- وربما يقال إنه أمر مبرر وحتى نافع-نقل وبث ونشر المعرفة اليقينية للفلسفة في الماضي، كجزء من عملية التعليم العام. إن العديد من الناس

يفترضون أن هذه هي مهمة الفلسفة بحد ذاتها أو تقتصر فقط على إنجاز هذا، بينما أن هذا الأمر، في أحسن الأحوال، ما هو أو لا يمثل في الواقع إلا تقنية الفلسفة.

وفي محاولة إصلاح أخطاء هذين النوعين من سوء التأويل لا أستطيع أن آمل كثيراً في إعطاء، وبضربة واحدة، المفهوم الواضح عن الفلسفة. ولكن يحدوني الأمل أن تكونوا حذرين ومتيقظين حينما تهاجمكم سلطة أكثر الأحكام المتداولة السابقة وحتى الملاحظات المفترضة على حين غرة ومن غير قصد. إن مثل تلك الأحكام، على وجه الدقة، غالباً ما يتم تعطيل فعاليتها لأنها تبدو طبيعية جداً. فأنت، على سبيل المثال: تسمع العديد من الملاحظات كالعبارات اللاحقة: «إن الفلسفة تقود إلى اللاشيء»، «لاتستطيع أن تفعل أي شيء (نافع) مع الفلسفة»، ومن السهولة أن تتخيل أن تلك العبارات تؤكد تجربتك الخاصة في هذا المجال. ليس هنالك أي إنكار لصحة ومتانة هاتين العبارتين، ولاسيما أنهما متداولتان وشائعتان بين العلماء وأساتذة العلم. إن أي محاولة لدحض هاتين العبارتين عن طريق إثبات، بعد كل شيء، أن الفلسفة يمكن لها «أن تقود إلى شيء ما» سيكون من شأنها فقط أن تقوي سوء التأويل السائد إلى درجة أن المعايير اليومية، والتي بواسطتها نحكم على الدراجات الهوائية وحمامات الكبريت، يمكن أن تكون قابلة للاستعمال أو في التطبيق على الفلسفة.

فمن الصواب تماماً والملائم أن يقال: «لا يمكن لك أن تفعل أي شيء مع الفلسفة». ولكن من الخطأ تماماً أن نفترض أيضاً، أن هذه هي الكلمة الأخيرة التي يمكن أن تقال بشأن الفلسفة. لأن الرد السريع هنا يفرض نفسه: إن القول أننا لا نستطيع أن نفعل أي شيء مع الفلسفة، هو

قول لا يمت إلى الفلسفة بأي صلة، إذا شغلنا أنفسنا فيه، وجعلناه يؤثر فينا وفي أحكامنا. الكثير من الصفات تُحمل وتُعزى إلى الفلسفة بغير عدالة وموضوعية وهي ليست كذلك في الحقيقة في جوهرها.

في البداية، لقد طرحنا السؤال: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» وقد دافعنا عن حقيقة أن طرح هذا السؤال يعني بصريح العبارة أن تتفلسف. فحينما نفتح أفق تفكيرنا على هذا السؤال فإننا، أولاً وقبل كل شيء، نتوقف عن أن نوجد في أي حقل من الحقول المألوفة لنا في الحياة العادية اليومية. فنحن نضع جانباً كل شيء يتعلق باستخدامات نظام الحياة اليومية. إن سؤالنا هذا يذهب بعيداً خلف ما هو مألوف وخلف الأشياء التي تحتل أماكنها بقوة في الحياة اليومية المألوفة. قال نيتشه مرة: «إن الفيلسوف هو المرء الذي لا يتوقف مطلقاً عن أن يجرب، ويرى، ويسمع، ويشك، ويأمل، ويحلم في ماهية الأشياء غير المألوفة وفوق العادة...»[١]

أن تتفلسف هو أن تبحث في حقيقة ما هو غير مألوف وفوق العادة. ولكن، وكما فقط اقترحنا سابقاً، إن هذا السؤال أو التساؤل أعلاه دائماً يرتد وينقلب على نفسه، ليس فقط لأن ما هو مطلوب ومبحوث عنه في هذا السؤال هو غير مألوف وفوق العــادة، ولكن لأن التساؤل أيضاً، بذاته وبهويته هو كذلك. بعبارة أخرى: إن هذا السؤال لا يوجد على طول الطريق بحيث نصطدم به ذات يوم بشكل غير متوقع. ولا هو أيضاً جزء من الحياة اليومية المألوفة، أي لا توجد متطلبات أو قواعد وأنظمة تفرض علينا أن نكون في حضرته؛ فهو لا يشبع حاجة سريعة ملحة أو مهيمنة وسائدة. إن

---

(١) Nietzsche, Werke, 7, 269.

هذا السؤال نفسه «يقع خارج النظام أو غير مرتب مسبقاً». إنه سؤال طوعي واختياري تماماً، قائم بشكلٍ كلي وفريد على سر وأحجية الحرية، قائم على أساس ما نسميه القفزة أو الوثبة أو الانتقال المفاجئ. الشيء نفسه يقوله نيتشه بهذا الصدد: «الفلسفة...أن تعيش بشكلٍ طوعي وإرادي وسط الثلوج وقمم الجبال العالية».[1] أن تتفلسف، ربما نقول الآن، هو البحث والاستقصاء غير المألوف وفوق العادة في ما هو غير مألوف وفوق العادة.

ففي العصور المبكرة القديمة والحاسمة تلك التي شهدت تجلي الفلسفة الغربية وانفضاضها بين الفلاسفة الإغريق- الذين كانوا أول من أثار السؤال الأصيل عن حقيقة الموجود، على نحو ما، في كليته- كان الموجود يسمى لديهم «فيسس» (*physis*). إن المصطلح أو الكلمة الإغريقية الأساسية للموجود كانت بالعادة تترجم بكلمة «الطبيعة». إن هذا المصطلح، بالحقيقة، مشتق من الترجمة اللاتينية لمصطلح الطبيعة (*natura*) والذي يعني على وجه الدقة «أن يولد» أو «الولادة». ولكن مع هذه الترجمة اللاتينية فإن المعنى الأصيل للكلمة الإغريقية (*physis*) يتم في الحقيقة دفعه جانباً، بمعنى أن القوة الفلسفية لمدلول هذا المصطلح الإغريقي قد تم تدميرها. هذا الأمر يمكن التأكيد على صحته ليس فقط في ما يتعلق بآلية الترجمة لهذا المصطلح، ولكن أيضاً، في ما يتعلق بآلية الترجمات الرومانية للغة الفلسفية الإغريقية ومصطلحاتها. إن ما حدث فعلاً في هذه الترجمة من الإغريقية إلى اللاتينية هو ليس أمراً عرضياً وبريئاً وغير ضار بالمرة؛ إنه يؤشر، في الواقع، الى المرحلة الأولى من العملية

---

(١) Nietzsche, **Werke**, 15, 2.

التي من خلالها نعزل ونفصل أنفسنا ونبعدها عن الماهية الأصيلة للفلسفة الإغريقية. إن الترجمة الرومانية قد تم تبنيها بالفعل بواسطة المسيحية والعصور الوسيطة المسيحية. استخدامات العصور المسيحية الوسيطة امتدت بتأثيرها من بعد لتشمل حتى الفلسفة الحديثة، التي كانت تتحرك ضمن آفاق ومنظورات العالم المفهومي للعصور الوسيطة، وتعمل بجد منقطع النظير على صياغة هذه التمثلات والمصطلحات ومناقشتها والتي مازلنا نحاول من خلالها أن نفهم البدايات الحقيقة للفلسفة الغربية. هذه البدايات التي تعتبر بالنسبة إلى فلاسفة الحاضر شيئاً قديماً من المفترض تجاوزه بما أنه مضى عليها زمن طويل وأصبحت من مخلفات الماضي.

ولكن دعنا الآن نتخطى مجمل تلك العملية من التشويه والانحلال ونحاول جاهدين أن نستعيد لحظات القوة غير الفاسدة أو الخربة للغة والكلمات؛ لأن الكلمات واللغة هي، في الواقع، ليست بمثابة أغطية أو أغلفة بواسطتها يتم حزم الأشياء وتغليفها لتجارة هؤلاء الذين يكتبون ويتحدثون. إنه، في الواقع، من خلال منظور اللغة وسياقها والكلمات معاً تأتي أول ما تأتي الأشياء إلى الوجود وتكون ما تكون. لهذا السبب، تحديداً، فإن سوء استخدام اللغة في الأحاديث الفارغة، وفي الشعارات والعبارات، يحطم ويقوض، بالأحرى، علاقتنا الأصلية بالأشياء. والسؤال هنا ما الذي تعنيه كلمة أو مصطلح (*physis*)؟ إنها تعني الازدهار الذاتي، الظهور والانبثاق (على سبيل المثال تفتح وازدهار الزهرة)، الانفتاح، الانكشاف، وتعني أيضاً ذلك الذي يتجلى في هذا الانكشاف ويحافظ عليه ويبقى ويستمر فيه؛ بإيجاز: إنها حقل الأشياء التي تنبثق وتتمشى وتخطو ببطء. وطبقاً لقواميس اللغة فإن كلمة (*phyein*) تعني «لينشأ

ويكبر» و«لجعله ينشأ ويكبر». ولكن ما الذي يعنيه هذا النمو والازدياد؟ هل يتضمن فقط الزيادة كمياً، أي يصبح أكثر وأكبر؟

إن مصطلح (*physis*)، والذي يُفّهم كانبثاق وبزوغ ونشوء، يمكن لنا ملاحظته في كل مكان، على سبيل المثال: في الظاهرة السماوية (كشروق الشمس)، في موجات البحر المتلاطمة، في نمو النباتات، ومن خلال مجيء الإنسان والحيوان من الأرحام. ولكن (*physis*) ذلك الحقل الذي يرتفع وينشأ هو، في الواقع، ليس مرادفاً لتلك الظواهرقط، **تلك التي نعتبرها اليوم كجزء من «الطبيعة». هذا الانفتاح أو الانفضاض البارز من** الداخل خلف ذاته <in sich-aus-sich-hinausstehe> ينبغي أن لا يؤخذ على أنه عملية بين العمليات الأخرى التي نلاحظها في حقل الموجود. إن عبارة (*physis*) كوجود بحد ذاته هي، بالأحرى، الأمر الذي بمقتضاه تصبح وتكون الموجودات وتبقى أيضاً أمراً يمكن ملاحظته.

دون شك، إن الإغريق لم يتعلموا ما الذي يعنيه مصطلح (*physis*) من خلال الظواهر الطبيعية، ولكن على العكس من ذلك: لقد كان تعلم هذا المصطلح واستيعاب مضامينه بالنسبة إليهم في الحقيقة من خلال التجربة الشعرية والعقلية للوجود، تلك التي من خلالها اكتشفوا مايجب أن يطلقوا عليه إسم (*physis*). هذا الاكتشاف وحده هو الذي مكنهم مرة أخرى من أن يلمحوا أو يلقوا نظرة خاطفة على الطبيعة بالمعنى الصارم. إذن، إن مصطلح (*physis*) يشمل ويطوق، في الأصل، السموات والأرض، الأحجار والنباتات، الحيوان والإنسان، ويشمل أيضاً التاريخ الإنساني الذي يشمل بدوره أعمال الإنسان والآلهة؛ وفي نهاية المطاف وقبل كل شيء تعني أن الآلهة أنفسها مخلوقات تخضع إلى القدر. إن عبارة (*physis*) تعني القوة

التي تنبثق والحقل الثابت المتين الذي يقع تحت سلطتها وسيطرتها. قوة الانبثاق والنشوء والتجلي والاستمرار تشمل «الصيرورة» بالإضافة إلى «الوجود» بالمعنى الصارم في المدة غير الفعالة. فعبارة (*physis*) تعني عملية النشوء، انبثاق الأشياء من مكانها الخفي المستور، حيث المخفي والمستور يكون أول من يترآى إلى المشهد والنظر.

ولكن إذا تم، كما يفعل دائماً، أخذ مصطلح (*physis*) ليس بالمعنى الأصيل كقوة للانبثاق والنشوء والتجلي والثبات، ولكن الأخذ بالمدلول الحاضر واللاحق للطبيعة؛ وإذا كانت - علاوة على ذلك-حركة الأشياء المادية، للذرات والألكترونات، التي يتناولها علماء الفيزياء الحديثين كموضوع (*physis*)، تؤخذ على أنها التجلي الأساسي للطبيعة، فإن الفلسفة الأولى للإغريق حينئذ تصبح فلسفة طبيعية، حيث من خلالها تصبح كل الأشياء فيها تحمل طبيعة أو نزعة مادية. في هذه الحالة فإن بداية الفلسفة الإغريقية، كما هو صحيح ومناسب تماماً للرأي البديهي، تعطي انطباع ما الذي نكونه نحن، مرة أخرى في اللغة اللاتينية، كما تعين وتؤشر البداية الأولى للتفكير. وهكذا أصبح الإغريق في الأساس أعلى نوع من [شعب] الهوتنتوت [في أفريقيا]، والذين تركوا علمهم الحديث بعيداً إلى الوراء. ففي تجاهل أقل السخافات المتضمنة في تلك النظرة المتعلقة في بداية الفلسفة الغربية كشيء بدائي، نحتاج فقط أن نقول الأمر اللاحق: إن هؤلاء الذين يطرحون مثل هذا النوع من التأويل ينسون أن ما يقع تحت غطاء النقاش هو، في الواقع، فعالية الفلسفة، التي هي واحدة من أعظم الإبداعات الإنسانية القليلة. ولكن ما هو عظيم لا يبدأ طريقه إلا وهو عظيم. البداية دائماً هي، في الواقع، أعظم شيء في الكل. إن البداية

الصغيرة تعود فقط إلى الأمر الصغير، الذي عظمته المشكوك فيها تحاول أن تنتقص أو تقلل من شأن كل الأشياء؛ إن البدايات الصغيرة هي، في الواقع، بدايات الانحلال والاضمحلال والتدهور، على الرغم من حقيقة أنها ربما تصبح عظيمة بمعنى فداحة وضخامة وشناعة عمل الإلغاء الكامل الذي تقوم فيه.

إن الشيء العظيم يبدأ بداية عظيمة، يحافظ على ذاته فقط من خلال العودة والتكرار الحر للعظمة فيه، وإذا كان عظيماً حقاً ينتهي أيضاً وسط أجواء العظمة. وهكذا فإن تلك العظمة ولدت وبدأت مع فلسفة الإغريق. وهذه الفلسفة أيضاً، انتهت وأسدل الستار عليها وسط أجواء العظمة مع أرسطو. فقط طريقة الفطرة الركيكة العادية والرجل المتواضع فكرياً يتخيل أن العظيم ينبغي أن يبقى عظيماً إلى الأبد، ويحاول أن يساوي هذا البقاء مع الأبدية.

لقد كان الإغريق ينادون الموجود ككل بمصطلح (*physis*). ولكن ينبغي القول إنه ومع مرور الزمن حتى وضمن حدود الفلسفة الإغريقية تم تضييق دلالات هذا المصطلح المنصوص عنها على الفور، على الرغم من أن المعنى الأصيل له لم يتلاشَ أو يختفِ من حقول التجربة، أو من المعرفة وتوجهات الفلسفة الإغريقية. إن معرفة معناه الأصيل يظل أمراً حياً وراهناً في كتابات الفيلسوف أرسطو، حينما يتحدث الأخير عن أسس «الموجود بحد ذاته».[1]

ولكن هذا التضييق لمعنى الطبيعة في اتجاه الطبيعة لا يحدث بالطريقة

---

(١) Aristotles, **Metaphysics**, I, 1003a 27.

التي نتخيلها اليوم. فنحن، على سبيل المثال: نعارض ونقابل الشيء الروحي، الكائن المتنفس والكائن الحي مع «الطبيعي». ولكن بالنسبة إلى الإغريق كل هذا الذي ذكرناه الآن للتو[أي ثنائية الروحي-الطبيعي] يخص ويعود بمجمله إلى الطبيعة، حيث ظلت هذه الأخيرة واستمرت تحتوي على هذا المعنى حتى بعد أرسطو. فالإغريق، في الواقع، يعارضون ويقابلون مفهوم الطبيعة مع مايسمونها بالأطروحة (*thesis*) أو الفرضية، مع الأمر والقرار الرسمي، مع القانون (*nomos*)، مع الحكم والقاعدة والعادة بمعنى روح الشعب (*ethos*). وهذا المصطلح الأخير، مع ذلك، لا يعني فقط المعايير والنماذج والمبادىء وقواعد السلوك والسنن، ولكن أيضاً العادات والتقاليد والأعراف القائمة على الإلزامات والتراثات المقبولة والمشهورة بشكل حرٍ وبدون أي نوع من أنواع الإلزام؛ إنه ذلك المعني والمتعلق بالسلوك والمواقف الحرة؛ ذلك الذي يُعنى ويهتم بتشكيل وصياغة وجود الإنسان التاريخي (في -هذا -العالم)، إنه (*ethos*)، والذي تحت تأثير سلطة المذهب الأخلاقي انحط وانحدر في ما بعد ونزل إلى رتبة ما هو أخلاقي شائع ومتداول وساذج.

إن معنى كلمة الطبيعة (*physis*) تم تحديدها بطريقة أبعد بواسطة مقابلتها ومعاكستها مع مصطلح (*technē*)-والذي لا يعني الفن ولا يعني التكنولوجيا، ولكنه يعني تحديداً المعرفة، القدرة على التنظيم والتخطيط بحرية، القدرة على السيطرة والسيادة على المؤسسات والعادات (أنظر *محاورة فيدروس* لأفلاطون). مصطلح (*technē*) يعني الخلق والإبداع، يعني عملية البناء بمعنى الإنتاج المدروس والمتأني الموزون. (إنه ذلك الذي يتطلب نوعاً من البحث والدراسة الخاصة لتوضيح ذلك الذي يحمل

بشكل أساسي وجوهري معنى (*physis*) و(*technē*)). إن ما هو طبيعي أو فيزيائي تمت مقابلته ومعارضته مع ما هو تاريخي، إنه الحقل الذي كان يعني أنه جزء مهم من المفهوم الواسع الأصيل للطبيعة (*physis*). ولكن هذا الأمر لا يحمل بأي معنى من معاني التأويل الطبيعي للتاريخ. إن حقل «الوجود بحد ذاته» وككل هو الطبيعة-أي بعبارة أخرى، إن ماهيته وجوهره يتعينان على أنه شيء ينبثق ويتجلّى ويتمظهر وينفتح ويتبدى ويبقى ثابتاً ومتواصلاً. إنه الأمر الذي تتم تجربته بشكلٍ أساسي وأولي عن طريق ما هو بشكلٍ ما يفرض ذاته بصيغة مباشرة على انتباهنا، وهذا بالضبط كان في ما بعد المعنى الضيق للطبيعة: (*ta physei onta,ta physika*). وإذا كان السؤال المتعلق بالطبيعة قد تم طرحه بشكلٍ عام، أي، إذا تم طرحه على الشكل التالي: ما هو، تحديداً، حقل الوجود بحد ذاته؟ فإنه يعني فقط (*ta physei onta*)، ذلك الذي بشكلٍ أساسي وجوهري أعطى بحق نقطة الانطلاق [للتفكير الفلسفي]. ولكن منذ البداية هذا السؤال لم يوجد أو يقع في هذا الحقل أو ذاك الحقل من الطبيعة، أو في الأجسام غير الحية أو في النباتات أو الحيوانات، بل كان يريد في الحقيقة بلوغ أو الوصول إلى ما بعد (*ta physika*) الطبيعة.

في اللغة الإغريقية يُعبّر عن عبارة «وراء الشيء» بكلمة «ميتا» (*meta*). إن البحث والاستقصاء الفلسفي في حقل الوجود بحد ذاته يمثل في الواقع مبحث الميتافيزيقا بأكثر المعاني صرامة (*meta ta physics*)؛ هذا النوع من البحث والاستقصاء يذهب إلى ماوراء الموجود، إنه بدقة أكثر ما يسمى بالمصطلح الفلسفي بـ «الميتافيزيقا». هنا ليس من المهم كثيراً تتبع تكون هذا المصطلح وتشكله وتاريخه بالتفصيل.

وفقاً لذلك، فإن السؤال الذي أعطيناه مسبقاً المكانة الأولى، أعني، «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» يعتبر السؤال الأساسي لمبحث الميتافيزيقا. إن الميتافيزيقا تمثل بحق النقطة الحيوية وجوهر كل الفلسفة وصميمها.

[إن معالجتنا ومقاربتنا لمجمل هذا الموضوع في هذا المدخل أو المقدمة كانت تحمل عمداً طابع السطحية وبالتالي غامضة في الأساس. وطبقاً لتوضيحنا لمصطلح (*physis*)، فإنه يعني وجود الموجود. فإذا كان التساؤل هو (*peri physeōs*)، وإذا كان يتعلق في وجود الموجود، فإن النقاش، حينئذ، سوف يذهب بعيداً إلى ما خلف (*physis*)، إلى ما خلف الطبيعة بالمعنى القديم وفي الأساس خلف الطبيعة (*ta physics*)، خلف الموجود، ويتعامل مع الوجود. فمن أولى خطوات بداية [التفكير الفلسفي] تم تعيين وتحديد الطبيعة على أنها جوهر الميتافيزيقا وماهيتها وتاريخها. حتى في مذاهب الوجود [الكبرى]، «كمذهب الفعل المحض» (لتوما الأكويني)، أو «كمذهب المفهوم المطلق» (لهيغل)، أو «كمذهب العود الأبدي للإرادة المتماثلة للقوة» (لنيتشه)، فإن الميتافيزيقا تبقى مجرد مبحث «الطبيعة» الراسخ الذي لا يتغير.

لكن البحث في موضوع الوجود بحد ذاته هو ذو ميزة تختلف تماماً عن أي موضوع آخر في الطبيعة والأصل.

وفي نطاق الميتافيزيقا والتفكير من خلال أفقها، يمكن لنا، للتأكد من ذلك، أن نتأمل في السؤال حول الوجود بحد ذاته، فقط من خلال التكرار الميكانيكي للسؤال حول الموجود بحد ذاته. في هذه الحالة فإن السؤال حول الوجود بحد ذاته هو فقط سؤال ترانسندنتالي، بالرغم من أنه

يحتل أعلى القمة بين الأسئلة الأخرى. لكن عملية إعادة تأويل السؤال حول الوجود بحد ذاته يسد أو يحكم إقفال الطريق على عملية الانبثاق والانكشاف والتجلي الملائم.

مع هذا، فإن هذا التأويل الجديد يأتي بيسر إلى الذهن؛ كان من المحتم عليه أن يقترح نفسه، خصوصاً حينما تحدثنا عن «الأفق الترانسندنتالي» في كتاب «الوجود والزمان». ولكن مفهوم «الترانسندنتالي» أو المتعالي المقصود هناك هو ليس من نوع الوعي- الذاتي؛ بل هوعلى الأصح ذلك الذي يحدد ويعرف ذاته من حيث إنه يمثل الصفة الزمانية الوجودية- المنتشية للوجود الإنساني هناك [في-العالم]. ولكن إعادة تأويل سؤال الوجود بحد ذاته يميل إلى أخذ نمط سؤال الموجود نفسه بحد ذاته، خصوصاً لأن الأصل الأساسي لسؤال الموجود بحد ذاته ومعه جوهر الميتافيزيقا وماهيتها يبقى (أمراً غامضاً). وهذا الأمرالأخير يرسم ملامح كل الأسئلة ويرسم أيضاً بأي طريق من الطرق تُعنى وتهتم بالوجود بشكلٍ غامضٍ وغير محدد.

في تلك المحاولة الحالية لكتاب «مدخل إلى الميتافيزيقا» ينبغي عليّ أن أحتفظ في ذهني جيداً بهذا الوضع المشوش والمرتبك الذي يحيط بتلك المسألة.

إن هذا التأويل الحالي «لسؤال الوجود» يدل، بالأحرى، على البحث والاستقصاء في «الموجود» بحد ذاته «الميتافيزيقا». ولكن من وجهة نظر كتاب «الوجود والزمان»، فإن «سؤال الوجود» يعني البحث والاستقصاء في «سؤال الوجود بحد ذاته». إن دلالة هذا العنوان لهذا الكتاب هي أيضاً تعتبر الدلالة المناسبة من وجهة نظر الموضوع وعلم اللسانيات؛ لأن

«سؤال الوجود»، بمعنى السؤال الميتافيزيقي في ما يتعلق بالموجود بحد ذاته، لا يبحث في موضوع الوجود مواضيعياً [أي ما يتعلق بجذر الكلمة]. وفي هذه الطريقة من التفكير والتساؤل، فإن الوجود سوف يبقى أمراً منسياً.

ولكن كما هو حال الغموض الذي يلف «سؤال الوجود»، كما تمت الإشارة إليه في هذا العنوان [من كتاب «الوجود والزمان»]، فكذلك الأمر هو في ما يقال حول مسألة «نسيان سؤال الوجود».

وكما تمت الإشارة إليه–وبشكلٍ صحيح تماماً– فإن الميتافيزيقا تبحث وتستقصي في وجود الموجود، ولذلك فمن السخف الواضح أن نعزو مسألة نسيان الوجود إلى الميتافيزيقا.

ولكن إذا تأملنا في «سؤال الوجود»، بمعنى البحث والاستقصاء في سؤال الوجود بحد ذاته، يصبح، من الواضح لأي امرئ القاصي والداني والذي يتبع خطوات تفكيرنا بحذر، أن الوجود بحد ذاته بدقة هو أمر مخفي ومختبئ عن الميتافيزيقا ويبقى منسياً–وأن نسيان الوجود، والذي بحد ذاته يسقط في نسيان، هو جذرياً أمر غير معروف بالنسبة إلينا ولكنه يظل يمثل زخماً دائماً بالنسبة إلى عملية التساؤل الفلسفي.

وإذا كان بسبب أو على خلفية معالجة «سؤال الوجود» بمعنى غير محدد كنا قد اخترنا من قبل إسم «الميتافيزيقا»، حينئذ، فإن العنوان الحالي [«مدخل إلى الميتافيزيقا»] سيكون غامضاً. لأن عملية التساؤل، وللوهلة الأولى، تبدو أنها تظل باقية وحاضرة ضمن سياق الموجود بذاته وميدانه، ولكن ومنذ الجملة الأولى يبدو أن هذا التساؤل يكافح ويسعى جاهداً لينطلق خارجاً من هذا الميدان من أجل أن يتأمل ويستقصي في حقل آخرأكثر عمقاً. في الحقيقة دعني أصدقكم القول إن عنوان هذا الكتاب هو عنوان غامض بتعمد.

إن السؤال الأساسي لهذا الكتاب هو ذو طبيعة ونوعية مختلفة عن السؤال المهم والأساسي للميتافيزيقا. لنأخذ ما قيل من قبل في كتاب **«الوجود والزمان» كنقطة بداية وانطلاق، إننا نبحث، في الحقيقة،** ونستقصي في عملية «كشف وافتضاض الوجود».[1] عملية «كشف وافتضاض الوجود» تعني تحرير وإطلاق وفتح الوجود المنسي المغلق والمختبئ. وإنه من خلال سياق هذا التساؤل يتم إلقاء الضوء أولاً على ماهية الميتافيزيقا وجوهرها والتي هي حتى الآن أيضاً مختبئة.]

إن عنوان «مدخل إلى الميتافيزيقا» يعني وفقاً لذلك الأمر الآتي: إنه مدخل أو مقدمة لطرح السؤال الأساسي. ولكن الأسئلة، وبالخصوص الأسئلة الأساسية [الكبرى]، لاتوجد كما هو الحال في وجود الأشياء الأخرى، مثل، الحجر والماء. إن تلك الأسئلة لا يمكن لها أن توجد مسبقاً أو تصنع مسبقاً كوجود الأحذية والملابس والكتب مثلاً. هذه الأسئلة موجودة، بمعنى أنها موجودة فقط وقت أوحينما يتم طرحها فعلاً على بساط البحث. فما هومهم وذو دلالة حقاً في طرح الأسئلة الأساسية، بناءً على ذلك، هو عدم التساؤل عما هو ملقى ومطروح وواقف وموجود أمامنا في مكان ما؛ لا، إن هذا الطريق الذي يؤدي إلى هذا السؤال ينبغي أن يقوم بإيقاظ حالة التساؤل وخلقها أولاً. إن القيادة في السؤال نفسه تعني مقدماً وسلفاً التساؤل، إنها تعني التساؤل التمهيدي المهم. إنها تقود إلى الطبيعة الحقيقة للموجودات هناك حيث لا يمكن أن يوجد أي شيء خلفها. حينما نسمع أو نصغي إلى المريدين و«الأتباع» في مدرسة الفلسفة، على سبيل

---

(١) Heidegger, **Sein und Zeit**, p.21 f und 37f.

المثال: فإن هذا يعني التالي: وهو أن طبيعة التساؤل عندهم قد أسيء فهمها. إن مثل تلك المدارس يمكن لها أن توجد فقط في حقول العمل العلمي والتقني. هنا كل شيء يمتلك مكانه التراتبي المحدد. هذا العمل أيضاً هو جزء لاغنى عنه من الفلسفة وهو اليوم مفقود تماماً. ولكن أفضل مقدرة تقنية لا يمكن لها مطلقاً استبدال القوة الواقعية الفعلية لعملية الرؤية والنظر والبحث والاستقصاء والكلام.

«لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» هذا هو السؤال. إن عرض الجملة الاستفهامية حتى وإن كان في صيغة نبرة التساؤل، هو في الحقيقة ليس سؤالاً بعد. إن تكرار الجملة الاستفهامية عدة مرات في تعاقب لا يعني بالضرورة إطلاقاً بعث الحياة في التساؤل، بل الأصح يعني العكس من ذلك، إن تكرار هذه الجملة عدة مرات ربما يجعل التساؤل أمراً مملاً ومزعجاً جداً.

ولكن حتى وإن افترضنا أن الجملة الاستفهامية كانت لا هي بالسؤال ولا هي بالتساؤل، فإنه ينبغي أن تُؤخذ على أنها فقط صيغة لغوية من صيغ التواصل، على الرغم من أن الجملة الاستفهامية، على سبيل المثال: كانت مجرد محاولة عرض حول «السؤال». حينما أطرح عليك السؤال وأقول لك: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» فإن الغرض الذي يكمن خلف كلامي وتساؤلي هو ليس إيصال حقيقة أن عملية التساؤل الآن تشتغل على تفكيري. إن الجملة الاستفهامية المنطوقة يمكن لها بالطبع أن تؤول بهذه الطريقة، ولكن هذا يعني بالضبط أن صوت حالة التساؤل لن يكون مسموعاً بوضوح. وفي هذه الحالة، فإنك سوف لن تشترك معي في عملية التساؤل، ولا حتى في طرح السؤال على نفسك. ليس هنالك أي

إشارة من الإشارات أو حالة ذهنية أو مزاج مستيقظ حقاً بخصوص طرح السؤال. مثل تلك الحالة الذهنية أعلاه تتكون من خلال حالة الاستعداد للمعرفة. وهذا الاستعداد-ليس تمنياً أو سعياً إلى أمر ما فحسب. إن هؤلاء الذين يتمنون أو يتوقون إلى أن يعرفوا يبدو أنهم أيضاً في الوقت ذاته لهم رغبة حقيقية في طرح السؤال؛ لكن مشكلتهم أنهم لا يذهبون أبعد من عملية طرح السؤال؛ إنهم يتوقفون بالضبط حينما يبدأ السؤال حقاً. إثارة السؤال معناه إرادة المعرفة. فالمرء الذي يريد أن يعرف، هو الشخص الذي يضع مجمل وجوده في تلك الإرادة، وهكذا يتم حلها. إن الحل لا ينتقل عن هدفه، لا يتهرب، ولكنه يمارس فعله منذ بداية اللحظة التي يخرج فيها ولا يتوقف مطلقاً. الحل هو ليس قراراً للفعل فحسب، ولكنه يمثل البداية الحاسمة والمصيرية للفعل، ذلك الذي يتم توقعه والوصول إليه من خلال الفعل كله. أن تريد هو أن ترغب في أن تكون الأمورمحلولة لك. [إن ماهية الإرادة والاستعداد وجوهرهما يرجعان هنا إلى العزم والتصميم <Ent-schlossenheit, unclosedness>، أي الانفتاح والتجلي والتبدي. ولكن ماهية الحل وجوهره تكمن في الانفتاح والانفضاض، بإخراج وإظهار ما هو مغطى <Ent-borgenheit> للوجود الإنساني الذي يقطن هناك [في -العالم] من خلال إيضاح الوجود وليس من أجل تخزين الطاقة «للفعل».[1] ولكن علاقة الحل في الوجود هي واحدة من صيغ السماح للشيء بأن يكون ويتجلّى. إن فكرة أن كل الإرادة والاستعداد ينبغي لها أن

(١) Heidegger, Sein und Zeit, p.44 und p.60.

تستند وتتأسس على صيغة السماح للأشياء بأن تكون وتتجلى من شأنها مع ذلك أن تسيء إلى الفهم كثيراً.][1]

ولكن أن تعرف يعني: أن تكون قادراً على الوقوف وسط الحقيقة. الحقيقة هي، في الواقع، تجلي الموجود وانبثاقه. أن تعرف، وفقاً لذلك، هو أن تمتلك القابلية والقدرة على أن تقف <stehen> وسط عملية تجلي الموجود وانبثاقه، أن تبقيه وتثبته <bestehen>. إن عملية جمع المعلومات فقط، مهما تكن وفيرة وغزيرة، هي ليست طريقة للمعرفة. حتى وإن كانت المناهج الدراسية ومتطلبات الامتحانات تركز وتحشد هذه المعلومات والمعارف بطريقة تجعل منها ذات أهمية عملية كبيرة، فإنها مع ذلك تظل تلك المعلومات لا ترقى إلى مرتبة المعرفة. حتى وإن كانت هذه المعلومات قد تم تشذيبها لتصبح واحدة من أهم الحاجات التى لاغنى عنها، أي تصبح «قريبة جداً من متطلبات الحياة»، فإن حيازتها وامتلاكها لا يعد معرفة بالمرة. المرء الذي يمتلك مثل تلك المعلومات وقد تعلم أيضاً القليل من الحيل العملية، سوف يظل مرتبكاً ومحتاراً في حضرة الواقع الحقيقي، والذي يظل دائماً مختلفاً عما الذي يعنيه أن تكون واقعياً للإنسان غير المستنير؛ فهو سوف يظل دائماً غير بارع وأخرق. لماذا؟ لأنه لا يمتلك المعرفة، لأنه أن تعرف تعني أن تكون قادراً على أن تتعلم.

ومن وجهة نظر التفكير أو الحس السليم، للتأكد من ذلك، فإن المعرفة تعود ملكيتها إلى المرء الذي ليس له الحاجة إلى المزيد للتعلم لأنه أنهى تعليمه. لا فقط الإنسان العارف هو الذي يفهم جيداً أنه ينبغي عليه أن

---

(١) Heidegger, **Vom Wesen der Wahrheit**, 1930.

يواصل مراراً وتكراراً عملية التعلم، وهو الذي، قبل كل شيء، على أساس هذا الفهم، يمكنه أن يحقق ويبلغ النقطة التي تمكنه دائماً من أن يكون قادراً على التعلم. إن هذا الأمر حقاً هو أكثر صعوبة من عملية امتلاك المعلومات فقط.

إن القدرة على التعلم تفترض مسبقاً القدرة على البحث والاستقصاء. وإن البحث والاستقصاء، في مجال المعرفة، هو إرادة المعرفة التي تم تحليلها أعلاه: الحل أو القرار هو أن تكون قادراً فعلاً على الوقوف وسط تفتح الموجود وتجلّيه. وبما أننا منشغلون ومهتمون كثيراً في طرح السؤال، ذلك الذي يحتل القمة في تسلسل الأسئلة، فإنه من الواضح أن الإرادة بالإضافة إلى المعرفة هما أمران من نوع وطبيعة خاصة جداً. الجملة الاستفهامية [في سؤالنا هذا] ستكون أقل بكثير-حتى وإن كانت قد قيلت بلهجة تساؤل أصيلة، وحتى وإن كان المستمع من خلالها يشارك في عملية التساؤل-وقادرة على إنتاج السؤال بالتفصيل. إن التساؤل، والذي في الواقع يبدو تردد صداه واضحًا في الجملة الاستفهامية ولكن يظل مغلقاً، يظل ملتفاً أوملفوفاً ومنطوياً بالكلمات، لكنه مع ذلك يبقى مكشوفاً. موقف التساؤل ينبغي أن يوضح ويؤمن نفسه في هذه العملية، ينبغي له أن يتماسك ويعزز وجوده عن طريق التوجيه والمران.

مهمتنا اللاحقة تكمن تحديداً في تطوير السؤال المهم: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟»، لكن السؤال المهم الآخر الذي ربما يطرح هو: في أي اتجاه من الاتجاهات وبأي معنى من المعاني يمكن أن يطرح هذا السؤال؟ أولاً وقبل كل شيء، أن كل هذا السؤال يمكن الوصول إليه وهو منفتح في الجملة الاستفهامية، تلك التي تعطينا نوعاً من أنواع

الاقتراب والدنو إليه. إذن، فإن صيغته اللغوية ينبغي أن تكون واسعة وفضفاضة في المقابل. دعنا نتأمل جملتنا اللاحقة بحذر في هذا الشأن «الماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» إن هذا الجملة تمتلك ميزة التوقف والانقطاع كالتوقف الموجود عند منتصف البيت الشعري «الماذا توجد الموجودات»، مع استحضار هذه الكلمات يتم بالواقع طرح السؤال حقاً، إن صيغة هذا السؤال تتضمن: (١) إشارة أو دلالة محددة لما هو موضوع موضع التساؤل، أي ما هو تحديداً موضع التساؤل؛ (٢) إن الدلالة والإشارة تبين لنا عن ماذا يبحث هذا السؤال بدقة، وما هو الأمر الذي يتم طرح السؤال حوله. لأنه من الواضح جداً أن من المميزات المهمة لهذا السؤال أنه يحدد بوضوح ما الذي يُبحث عنه، أعني، «وجود الموجود». إن ما هو مبحوث ومستقصى عنه، والذي يتجلى في ما يثير التساؤل، هو الـلماذا، وأعني به، الأساس. إن ما يتبع حقاً في الجملة الاستفهامية هو المقطع «بدلاً من العدم»، هو فقط ملحق، ربما يقال لقلب توافق السؤال، إذا كنا لأغراض المدخل أو المقدمة سمحنا لأنفسنا هنا أن نتحدث بحرية تامة، إنه الانتقال إلى العبارة التي لا تقول أي شيء عن السؤال أو عن موضوع التساؤل، إنها الزخرفة المزدهرة. في الواقع، إن هذا السؤال هو أبعد عن أن يكون لا لبس فيه ومحدد بدون وجود مثل هذا الملحق، الذي ينبثق ويثب من الإسهاب في الخطاب الفضفاض. «لماذا توجد الموجودات؟» والإضافة «بدلاً من العدم» يتم سحبها ليس فقط لأننا نسعى جاهدين من أجل الحصول على صيغة صارمة للسؤال، ولكن أيضاً، لأن هذا المقطع أو الإضافة «بدلاً من العدم» يبدو أنه لا يخبرنا أو يقول أي شيء. لأنه ما الجدوى من الاستمرار في طرح السؤال عن موضوع

العدم؟ العدم ببساطة هو العدم. هنا حقاً لا يوجد الشيء الكثير الذي يمكن لنا أن نبحث أو نستقصي عنه. وفوق كل ذلك، عند الحديث عن العدم أو اللاشيء، فإننا لانقوم بأي خطوة نحو الأمام من أجل معرفة حقيقية للموجود.

المرء الذي يتحدث عن «العدم» لا يعرف في الواقع بالضبط ماذا يفعل. فهو حين يتحدث عن العدم يجعل منه أو يحوله إلى شيء ما موجود. ففي نقاشه لهذا الأمر هو، في الواقع، يتحدث بالضد من الموضوع الذي كان يبغي أو يريد التحدث عنه. إنه بالأحرى يناقض نفسه. لكن مشكلة الخطاب الذي يناقض نفسه هو أنه ينتهك ويسير بالضد من القواعد الأساسية للخطاب السليم (*logos*)، يسير بالضد من «المنطق». إن الحديث عن العدم هو أمر غير منطقي تماماً. والمرء الذي يتحدث ويفكر بطريقة غير منطقية أو لاعقلانية هو شخص لا يتمتع مطلقاً بذهنية علمية. لكن المرء الذي يذهب بعيداً في التحدث عن موضوع العدم في حقل الفلسفة، المكان الشرعي لوجود المنطق، سيعرض نفسه على الأخص إلى تهمة الانتهاك والإساءة إلى القواعد الأساسية للتفكير ككل. مثل هكذا حديث عن العدم يتألف تماماً من قضايا وافتراضات ليست ذات معنى أو مدلول. علاوة على ذلك، إن المرء الذي يأخذ موضوع العدم على محمل الجد يتحالف هو نفسه مع العدم. فهو يعمل بوضوح على تعزيز روح السلب ويعمل على خدمة أسباب التفسخ والانحلال. الحديث عن العدم هو ليس فقط أمراً رافضاً وطارداً للتفكير، ولكنه أيضاً يقوض كل أسس الثقافة والإيمان. إن مَن يستخف ويتجاهل القوانين الأساسية للتفكير ويقوض الإيمان فإنه يحاول بهذا أن يبني حصون العدمية الصرفة.

وعلى أساس هذه الاعتبارات، علينا أن نكون جادين في طرح جملتنا الاستفهامية، وأن نشطب الكلمات غير الضرورية اللاحقة «بدلاً من العدم» [في سؤالنا]، وأن نحدد الجملة أو السؤال بالصيغة البسيطة والصارمة اللاحقة «لماذا كان وجود الموجودات»؟.

لهذا لن يكون هناك أي اعتراض إذا... إذا أعدنا صوغ سؤالنا، كلياً، فإذا طرحنا هذا السؤال في صيغته الجديدة، فإننا سنكون أحراراً نوعاً ما، بقدر ماقد يبدو لنا حتى هذه اللحظة. ولكن في محاولة طرحنا لهذا السؤال نحن نقف حقاً في وسط التراث [الفلسفي الطويل]. لأن الفلسفة وببساطة كانت دائماً، ومنذ الأزمنة السحيقة، تسأل عن أساس الشيء الموجود وأصله. إنه ومن خلال سياق هذا السؤال يبدأ ويستهل البحث عمله وبه وحده سوف يختتم قراءته، على شرط أن يختتم هذا الجهد الفكري في أجواء من العظمة وليس في حالة من حالات التراجع والانحدار الواهن والعاجز. منذ ذلك الحين، بدأ السؤال عن «الموجود» طريقه، لكن السؤال عن اللاموجود، عن العدم، كان يسير معه، مع ذلك، جنباً إلى جنب، وليس فقط ظاهرياً في نمط المنتج الثانوي. في الواقع، إن السؤال حول العدم كان يطرح مع الاتساع نفسه والعمق والأصالة التي كان يطرح بها السؤال عن الموجود. إن النمط والسياق الذي كان يطرح به السؤال عن العدم ربما يعتبر بمثابة المقياس والسمة المميزة لعملية طرح السؤال حول الموجود.

إذا أخذنا هذا الأمر أعلاه بعين الاعتبار، فإن الجملة الاستفهامية التي قيلت في البدء «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» يبدو أنها تعبر بدقة عن السؤال حول الموجود بشكلٍ كافٍ أكثر بكثير من كونها صيغة مختصرة. وإنه ليست رخاوة الكلام أو الإسهاب بالمرة هما اللذان

يقودان إلى ذكر موضوع العدم. ولا حتى ابتكاراتنا؛ لا، إن الذي يقودنا حقاً إلى ذكر هذا الموضوع هو فقط الملاحظة الصارمة للتراث الأصلي المتعلق بمعنى السؤال الأساسي.

إن موضوع الحديث عن العدم يظل أمراً-بشكلٍ عام-طارداً ورافضاً للتفكير وحتى يمثل حالة من حالة إضعاف خاص للروح المعنوية. ولكن ماذا إذا كان كلّ من اهتمامنا بالقواعد الأساسية للتفكير ومخاوفنا من العدمية، واللذين كلاهما يبدو أنهما ينصحاننا ويشوران علينا بقوة للابتعاد عن الحديث عن العدم، يقومان على مغالطة وسوء فهم كبيرين؟ هذا، في الواقع، هو الحال. نعم صحيح أن سوء الفهم أو تلك المغالطة لاتبدو أمراً عرضياً. إنها تضرب بجذورها عميقاً في تاريخ سنين طويلة من الإخفاق في فهم هذا السؤال حول الموجود. وهذا الإخفاق في الفهم ينشأ بشكلٍ متزايدٍ وبشدة من حال نسيان الوجود.

لأنه، من الصعب جداً، ببساطة، أن نقرر ما إذا كان المنطق وقواعده الأساسية، معاً، يمكن لهما أن يزودانا بالمعيار الواضح الذي من خلاله نستطيع التعامل مع السؤال حول الموجود بحد ذاته. وربما يكون الأمر على العكس من ذلك. ربما كان البناء الكامل لنظام المنطق كما هو متداول ومعروف لنا، وربما كانت كل تمفصلات المنطق والتي نتعامل معها وكأنها هبة من السماء، تتجذر أو تضرب بجذورها عميقاً في الجواب المحدد للسؤال المتعلق بالموجود؛ ربما، نتيجة لذلك، فإن كل الفكر الذي يتبع فحسب قوانين التفكير المنصوص عليها بواسطة المنطق التقليدي غير قادر منذ البداية حتى على فهم طبيعة السؤال ونوعيته حول الموجود في جذوره وأصوله الحقيقة، ناهيك عن أنها، في الواقع، تدعي أنها تكشف

السؤال وتقوده نحو طريق الجواب. إن الأمر، في الواقع، فقط يتعلق بظهور المنهج العلمي الصارم، حينما نستدعي أو نذكر قانون التناقض والمنطق بشكلٍ عام، من أجل البرهنة على أن كل محاولات التفكير والكلام حول العدم هي في الأساس متناقضة، وبناءً على هذا، فإنها ليست ذات جدوى أو معنى. إن في مثل هكذا خلاف فكري، فإن المنطق يعتبر بمثابة محكمة العدل، التي أنشئت وإلى الأبد، والتي حقوقها، تتجلى كأول وآخر سلطة حيث لا يوجد إنسان عقلاني واحد يمكن له أن يعترض على حكمها. إن أي امرئ يتحدث بالضد من أحكام المنطق، ستوجه إليه، بناءً على ذلك، ضمنياً وبصراحة تهمة عدم المسؤولية الفكرية. وهذا الاتهام يُؤخذ على أنه دليل وبرهان وحجة من شأنها أن تخفف من عبء حاجة المرء إلى أي محاولة تفكير حقيقية إضافية جادة.

من الصواب تماماً القول إننا لا نستطيع بأي شكل من الأشكال أو بأي معنى من المعاني أن نتحدث عن العدم، كما لو أنه شيء مماثل للمطر المتساقط في الخارج أو الجبال الشامخة هناك أو أي موضوع كان. مبدئياً، إن موضوع العدم يبقى لا يمكن الوصول إليه أو يتعذر بلوغه من قبل العلم. المرء الذي يرغب أن يتحدث بصدق عن العدم ينبغي أن يكون بالضرورة شخصاً غير علمي. ولكن هذا الأمر يعبر بوضوح عن سوء الحظ مادام الأمر يفترض أن طريقة التفكير العلمي فقط هي الطريقة الأصيلة والدقيقة والصارمة الوحيدة للتفكير، وأنها وحدها القادرة على بلوغ حقيقة الأشياء، والتي ينبغي أن تتبع كمقياس دقيق في عملية التفكير الفلسفي. ولكن العكس هو الصحيح.

إن كل الأفكار العلمية بلا استثناء هي فقط مشتقة من التفكير الفلسفي،

حيث تمضي قدماً من بعد لتتجمد في صيغها وقوالبها العلمية. فالفلسفة لم تنبثق مطلقاً من العلم أو من خلال العلوم. لا، إن الفلسفة، بالأحرى، تسبق العلم في المرتبة، وليس فقط «منطقياً»، في التصنيف الذي يمثل نظام العلوم. وهي تقف بشكلٍ مختلفٍ تماماً عن العلم من حيث حقل البحث ونظام المقاربة للتعاطي مع الأشياء. فقط «الشعر» يقف على المسافة والمكانة والنظام والمرتبة نفسها التي تقف عليها الفلسفة وتمفصلات تفكيرها، على الرغم من حقيقة أن الشعر والتفكير الفلسفي هما أمران مختلفان تماماً. أن تتحدث عن العدم سوف يظل الحديث دائماً وأبداً أمراً مرعباً ورهيباً ولامعقولاً بالنسبة للعلم. ولكن بصرف النظر عن الفيلسوف، فإن الشاعر يستطيع أن يفعل هذا-ليس بسبب، أن الحس العام السليم يفترض أن الشعر يعمل بدون قواعد صارمة، ولكن بسبب أن روح الشعر (والمقصود هنا فقط الشعر الأصيل والعظيم) هي بشكلٍ أساسيٍ أسمى من تلك الروح السائدة والمهيمنة في كل حقول العلم. وبمقتضى هذا التفوق والسمو، فإن الشاعر دائماً يتحدث كما لو أن «الموجود» يتم التعبير عنه ويُستدعى ويُناشد لأول مرة. إن الشعر، وبشكلٍ مماثل لمساحة تفكير الفيلسوف، يمتلك دائماً عالماً كبيراً واسعاً، فضاء ينفتح على فضاء آخر، إنه ذلك الأمر الذي يؤكد حضوره في كل شيء-في الشجرة، في الجبل، في البيت، في بكاء الطيور-إنه طريقة فريدة تفتقر إلى كل أساليب عدم الاكتراث واللامبالاة والمألوفية.

الحديث الأصيل والموثوق به عن موضوع العدم يظل دائماً حديثاً استثنائياً ورائعاً. فهو ليس حديثاً بسيطاً أو مبتذلاً. وهو أيضاً لا ينحل كمعدن إذا وضع في حامض رخيص من حوامض التفكير المنطقي.

ونتيجة لذلك، فإن الخطاب الصحيح عن العدم لا يمكن أن يكون خطاباً مباشراً مماثلاً لعميلة وصف صورة ما على سبيل المثال. هنا، أرغب في اقتباس فقرة محددة من واحد من آخر أعمال الباحث (كنوت هامسن)، أعني، كتابه «الطريق يؤدي إلى». إن هذا العمل الأخير يشكل وحدة متكاملة مع المتشردين وأغسطس. فهو يحاول أن يصف السنين الأخيرة ونهاية أغسطس هذا، الذي يجسد حادثة اقتلاع واجتثاث الإنسان الحديث، الذي بإمكانه أن يفعل كل شيء بشكلٍ حسن لكنه لا يستطيع أن يخسر علاقته وارتباطه مع ما هو استثنائي، لأنه حتى في حالة ضعفه ويأسه يبقى الإنسان كائناً أصيلاً وسامياً ومتفوقاً. وفي أيامه الأخيرة، فإن أغسطس هو الوحيد الذي يقف على قمة أعالي الجبال. حين يقول الشاعر بصدد هذا الأمر التالي: «هنا يجلس ما بين أذنيه. وكل ما يمكن أن يسمعه ويصغي إليه هو الفراغ والتجرد والجوع. إنه حقاً مفهوم مسلٍ في الواقع. في البحر هنالك تظهر بوضوح سيماء الحركة والصوت، شيء ما مخصص وموهوب لتتغذى وتقتات عليه الآذان، إنه جوقة المياه. هنا العدم يلاقي العدم والنتيجة هي لاشيء، ولاحتى تجويف صغير. إن حدوث مثل هذا الأمر يكفي ليجعل من المرء أن يهز رأسه تماماً في حيرة».(١)

لقد لاحظنا أن هنالك أمراً ممتعاً ومثيراً للاهتمام جداً ينبثق عن موضوعة «العدم». إذن، دعنا نعود إلى جملتنا الاستفهامية؛ دعنا نطرحها من خلال ذلك المنظور، ونرى ما إذا كانت عبارة «بدلاً من العدم» هي

---

(١) Knut Hamsun, **The Road Leads On** «Coward-McCann, 1943», P.508. Trans.Eugene Gay-Tifft.

مجرد ملحق أو عبارة عديمة المعنى أو ما إذا كانت لا تمتلك أي معنى يذكر، حتى داخل عرضنا المؤقت المشروط لهذا السؤال.

دعنا نبدأ بطرح صيغة مختصرة وتبدو بسيطة وظاهرياً صارمة لهذا السؤال: «لماذا كان وجود الموجودات؟» حينما نتبع تلك الطريقة في البحث، فإننا نبدأ من «الموجود». الموجود الكائن. إنه ببساطة معطى لنا، يواجهنا ويصطدم بنا؛ ووفقاً لذلك سيتم العثور عليه ونلمس حضوره في أي وقت كان، وهو، في حقل معين، معروف لنا جيداً. الآن، هذا الموجود، والذي ننطلق من قواعده، هو بالمباشر تساؤل عن أساسه. إن التساؤل يتقدم ويخطو بشكل مباشرٍ نحو الأساس. مثل هذا المنهج هو فقط تمديد وتوسيع- إذا جاز التعبير- للمنهج المستخدم في الحياة اليومية. ففي مكان ما من حقل الكروم، على سبيل المثال: فإن الحشرات تفتك في العنب وتسبب مرضه؛ هذا الشيء موجود بلاجدال. ونحن نسأل: من أين يأتي هذا، ما هو السبب الذي يكمن وراء حدوث مثل تلك الظاهرة، أي ما هو الأساس لذلك؟ وبشكلٍ مماثل فإن الموجود ككل هو حاضر في هذه الظاهرة. ونحن نسأل: أين وماذا يعني الأساس؟ إن هذا النمط من التساؤل يقدم نفسه في صيغة مبسطة أخرى: «لماذا كان وجود الموجودات؟» أين وما هو أساسها؟ وبشكلٍ ضمني، نحن نتساءل هنا عن نوع آخر وأعلى من الموجود. لكن السؤال هنا ليس بأي وسيلة من الوسائل يتعلق هذا التساؤل بالموجود بحد ذاته وككل.

ولكن، إذا طرحنا السؤال في صيغة جملتنا الاستفهامية الأصلية: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم»؟ فإن هذه الإضافة سوف تمنع تساؤلنا منذ البداية مباشرة مع الحضور الذي يتمتع به «الموجود المعطى»

بلا جدال، والذي بالكاد بدأ للتو يتجلى، تمنعه من الاستمرار مع موجود متوقع آخر كأساس. فبدلاً من هذا الموجود، والذي من خلاله تقوم قواعد كل عملية التساؤل، يقوم التساؤل بالبحث عن إمكانية العدم. وبهذه الطريقة فإن الـ «لماذا» سوف تتبنى لا محالة إستراتيجية قوة واختراق مختلفة جداً. إن السؤال هنا هو: لماذا تشتت الموجود بعيداً وانسحب إلى إمكانية العدم؟ لماذا يبقى الموجود ببساطة يتراجع.الى حيز العدم؟ إن الموجود لم يعد الآن فقط ذلك الذي يحدث ليكون حاضراً؛ فقد بدأ بالاهتزاز والتأرجح، بغض النظر عما إذا كنا نميز أو لانميز الموجود في يقيننا كاملاً، وحتى بغض النظر عما إذا كنا نفهمه أو لانفهمه في كل نطاقه الكامل. من الآن فصاعداً، فإن الموجود بحد ذاته سوف يتأرجح بوضوح، بقدر ما نرسمه في سؤال. هذا التأرجح لرقاص أو بندول الساعة يمتد إلى مساحة التناقض المتطرف والحاد بين الإمكانية للعدم، من جهة، والعدم من جهة أخرى. وإن البحث حول «اللماذا» سوف يعاني تغيراً موازياً. فهو لا يهدف ببساطة إلى التزويد أيضاً بأساس صلد وتوضيح إلى ما هو الحاضر؛ إن الأساس المبحوث عنه، الآن، هو الذي سيوضح انبثاق الموجود وهزيمة العدم. الأساس المبحوث عنه، والذي يتم السؤال حوله، هو، بالأحرى، أساس القرار المتخذ بتفضيل «الموجود» على «العدم»، أو بدقة أكثر، هو أساس لتأرجح الموجود، الذي يساندنا ويحل قيودنا، لكنه يظل نصف وجود، ونصف لا-وجود، وهذا يوضح أيضاً لماذا نعود بوجودنا تماماً وبكل معنى الكلمة إلى اللاشيء، وليس إلى ذواتنا؛ لكن مع ذلك يبقى الوجود هناك [في-العالم] <Dasein> أمراً يعود إليّ ويخصني وحدي في كل الحالات ووسط كل الاحتمالات.

[إن القدرة على التأهل والتكيف في هذا الكون، تلك الإمكانية «الفريدة التي هي في معظم الأحوال تعود لي وتخصنني وحدي»، تعني، بدقة، أن الوجود هناك [في- العالم] هو أمر مخصص لي من أجل أن تكون نفسي موجودة بقوة هناك- في- العالم. لكن الوجود هناك يعني: العناية بالوجود المتجلي للموجود بحد ذاته بابتهاج، وليس فقط في الوجود - الإنساني. إن الوجود-هناك [في- العالم] «هو في كل الأحوال الوجود الذي يخصني»، إن هذا الأمر يعني أن هذا الوجود لا هو بالأمر «المفترض من خلالي» ولا هو «تقسيم من تقاسيم الأنا الفردية». إن الوجود-هناك [في -العالم] يقيم ذاته بصلابة بمقتضى علاقته الأساسية مع «سؤال الوجود» بشكلٍ عام. هذا هو معنى الجملة التي ظهرت مراراً في كتاب «الوجود والزمان»: إن مسألة الوجود-هناك [في- العالم] تتضمن حالة وعي الوجود ذاته] .

أصبح بالفعل واضحاً أن عبارة «بدلاً من العدم» هي ليست، كما يُعتقد، ملحقاً زائداً غير ضروري للسؤال الحقيقي، ولكنها تمثل عنصراً أساسياً مقوماً لكل الجملة الاستفهامية، والتي بمجملها تعرض سؤالاً مختلفاً تماماً عما هو مقصود في هذا السؤال اللاحق: «لماذا كان وجود الموجودات؟» مع سؤالنا هذا نضع أنفسنا فعلاً في داخل الموجود بطريقة تجعله يفقد صفة الوضوح -بذاته كموجود. إن الموجود، هنا، بدأ يتمايل بين الطرفين الأكثر اتساعاً وقساوة: «إما الموجود-أو العدم»-وبهذه الطريقة، فإن التساؤل ذاته يفقد كل مواقعه وأسسه الصلدة. إن تساؤلنا عن الوجود-هناك[في- العالم] سوف يتم تعليقه، ولكن مع ذلك في هذا التعليق سوف يظل مكتفياً بنفسه.

لكن الموجود، بالأحرى، لا يصيبه أي تغير بسبب تساؤلنا. فهو يبقى هو

هو وكما هو. إن تساؤلنا، بعد كل شيء، هو فقط عملية روحية-سيكولوجية في دواخلنا، أياً كان الطريق الذي تتخذه، لا يمكن لها أن تؤثر في أي شكل من الأشكال في «الموجود بذاته». صحيح، أن الموجود يبقى كما هو يتجلى ويتفتح لنا، ولكنه لا يستطيع أن ينزع نفسه من حقيقة الإشكالية اللاحقة: أنه ربما لا يكون هو ما هو وكما هو. في الواقع، نحن لا نجرب هذه الإمكانية كما لو أنها شيء نضيفه إلى الموجود عن طريق التفكير، بل في الحقيقة، إن الموجود بذاته يظهر للعيان هذه الإمكانية، ومن خلالها يبوح الموجود بذاته. تساؤلنا، في الواقع، يفتح فقط الأفق من أجل أن يجعل الموجود ربما يتكشف ويخرج لنا في صيغة قابلة للنقاش والتداول.

في الحقيقة، نحن مازالت معرفتنا ضئيلة جداً حول عملية التساؤل، وكل ما نعرفه حقاً مازال لا يمثل إلا مقداراً ضيئلاً جداً. ففي هذا التساؤل يبدو أننا نعود تماماً-وبكل معنى الكلمة إلى أنفسنا. ولكن، هذا التساؤل هو الذي يحركنا نحو هذا الانفتاح على الموجود، بشرط أن هذا التساؤل يجري تغييراً على نفسه (الأمر الذي يقوم به كل نوع من أنواع التساؤل) ويلقي ضوءاً وفضاء جديداً على كل شيء وفي داخل كل شيء.

إن الشيء الرئيسي الذي ينبغي أن نحذر منه جيداً هو أن لا ندع أنفسنا تُخدع أونُضلل بواسطة النظريات المتسرعة والمتعجلة، ولكن أن نجرب الأشياء كما هي على أساس أول لمحة أو شيء يتبادر إلينا منها ويصبح في متناولنا. فعلى سبيل المثال: قطعة الطباشير تلك لها صفة وخاصية الامتداد؛ هي بالأحرى نسبياً صلدة، ضاربة إلى البياض الرمادي في لونها مع حيازتها شكلاً محدداً، وبمعزل أو علاوة على كل ذلك، فإنها أيضاً شيء معد للكتابة. هذا الشيء الخصوصي [قطعة الطباشير] تمتلك صفة

أن تكون مستلقية أو ملقى بها هنا، ولكنها تمتلك بالتأكيد في الوقت ذاته بالقوة إمكانية أن لا تكون مستلقية أو ملقى بها هنا أمامنا، وأن لا تكون كبيرة بهذا الحجم. إن حقيقة إمكانية أن يهتدى إليها وإلى وجودها، الذي يسير جنب إلى جنب مع السبورة ومع كونها أداة معدة للاستخدام في عملية الكتابة، هو، بالأحرى، ليس أمراً ما نضيفه من لدُنّا على الشيء بواسطة تفكيرنا. فقطعة الطباشير، بحد ذاتها، كموجود، تتجلى وتتفتح من خلال الإمكانية التي تمتلكها؛ وإلا لا تكون قطعة طباشير ومادة للكتابة. في المقابل، كل موجود يمتلك في داخله الإمكانية بطريقة خصوصية مختلفة تميزه عن الآخر. هذه الإمكانية تعود إلى قطعة الطباشير. فهي تمتلك في ذاتها استعداداً محدداً لاستخدام محدد. صحيح أننا معتادون ونميل حتى، في البحث عن تلك الإمكانية في قطعة الطباشير، إلى القول إننا لانستطيع أن نرى تلك الإمكانية ولانستطيع لمسها. لكن هذا الحكم هو حكم أو رأي مسبق، ولذلك يعتبر هذا الأخير أمراً ينبغي حذفه والتخلص منه كجزء من عملية الانفضاض والكشف عن سؤالنا. أن نقدم سؤالنا يعني فحسب أن نفتح ونفض الموجود في تردده وتقلبه بين الوجود والعدم. فمن حيث إن الموجود يعمل بقوة على مقاومة الإمكانية المتطرفة والصارمة للعدم، فإنه يقف في وسط «الوجود»، لكنه لم يدرك أو يلحق مطلقاً بالعدم أو يهزم إمكانيته المتطاولة.

فنحن نجد أنفسنا فجأة نتحدث عن موضوع الوجود والعدم بالنسبة إلى الموجود، بدون توضيح كيف لهذا العدم والوجود أن يرتبطا بالموجود. فهل كلا المصطلحين هما شيء واحد؟ وهل الموجود ووجوده هما شيء واحد؟ ما هو، على سبيل المثال: «الموجود» في قطعة الطباشير تلك؟ إن

هذا السؤال الحقيقي هو، بالأحرى، سؤال غامض جداً، وهذا الغموض يعود إلى أن طبيعة كلمة «الموجود» ونوعيتها يمكن لها أن تُفهم على وجهين أو اعتبارين، كما هو الأمر في اللغة الإغريقية بالنسبة لكلمة «*to on*». إن الموجود يعني، أولاً، ذلك الذي يوجد في أي وقت، وعلى وجه الخصوص هذا الجسم الأبيض الذي يميل إلى اللون الرمادي [بالإشارة إلى قطعة الطباشير] مع مواصفات الشكل كذا وكذا، كالخفة والهشاشة. ولكن «الموجود» يعني أيضاً «ذلك الذي يحدث»، إذا جاز التعبير، ذلك الشيء الذي هو موجود بدلاً من اللاموجود، ذلك الشيء الذي يشكل وجوده بنفسه إذا كان. وفقاً لهذين المعنيين لكلمة «الموجود»، فإن كلمة «*to on*» الإغريقية غالباً ما تعبر عن المعنى أو المدلول الأول ولا تعبر عن الموجود بذاته، لاتعبر عن ذلك الذي يكون، بل تعبر عن «الماهية»، الموجودية، عن الوجود. وأكثر من هذا، إن «الموجود» بالمعنى الأول يدل على كل أو الموجودات الخصوصية بذواتها، في ما يتعلق بذواتها وليس في ما يتعلق في ماهيتها، أو كيفية أن توجد أو تكون «*ousia*».

إن المعنى الأول لكلمة (*to on*) يشير إلى كلمة (*ta onta*) ومعناها (*entia*)، أما المعنى الثاني فهو يشير إلى كلمة (*to einai*) ومعناها (*esse*). وقد ذكرنا مسبقاً ما الذي يعنيه مفهوم الموجود في قطعة الطباشير. ولقد كانت في الحقيقة مهمة سهلة نسبياً للإنجاز. ولقد كان أيضاً أمراً سهلاً ملاحظة أن الموضوع المسمى يمكن له أيضاً أن لا يكون، بمعنى أن قطعة الطباشير تلك لاتحتاجَ جوهرياً أن تكون هنا وأن لا تكون. ومن ثم مايجري تمييزه حقاً هو ما الذي يمكن له أن يقف بثبات في حقل الوجود وما الذي سوف يتراجع إلى حقل العدم-مالذي يجري تمييزه في الموجود

عن غيره؟ هل هذا الذي يتم تمييزه ورصده من الصفات بالموجود هو نفسه الموجود؟ نحن نعاود طرح هذا السؤال مرة أخرى. ولكن في السابق لم نقم بإدراج الوجود في طرحنا هذا؛ لقد أدرجنا فقط صفات الكتلة المادية، صفة البياض الضارب إلى اللون الرمادي، الخفة، ومواصفات أخرى كذا وكذا للشكل وجفاف وهشاشة قطعة الطباشير. ولكن السؤال هو: أين يتموقع الوجود هنا بالضبط؟ إنه ينبغي أن يعود إلى الطباشير، إلى قطعة الطباشير الموجودة أمامنا.

فنحن يقيناً نصطدم بـ«الموجود» في كل مكان؛ فهو يعزز وجودنا، يندفع بنا لتحقيق الهدف، يقوي من ذواتنا ويملؤها بالحيوية، يرفع معنوياتنا عالياً وكذلك يلقي بنا في أتون اليأس وخيبة الأمل، ولكن في كل هذا الذي يسببه أين هو «الموجود» حقاً، ومن أي شيء يتكون وجود هذا الموجود؟ المرء ربما يجيب: هذا التمييز بين «الموجود» و«وجوده» ربما أحيانايمتلك صيغة مهمة من حيث المنظور أو السياق اللغوي، وحتى من وجهة نظر وسياق المعنى؛ إن هذا التمييز يمكن له أن يتأثر في حقل الفكر وحده، أعني، في حقل الأفكار والآراء، ولكن هل من اليقين القول إن كل شيء موجود في الموجود ذاته يتطابق مع هذا التمييز؟ فحتى هذا الذي هو مجرد تمييز عقلي [بين الموجود ووجوده] يظل أمراً مثيراً للشكوك ومختلفاً عليه؛ لأنه يبقى أمراً غير واضح وغامض، ما الذي يعنيه بالضبط التفكير في ذلك الذي يقع تحت إسم أو عنوان «الوجود»؟. في غضون ذلك، يكفي جداً لنا أن نعرف الموجود ونثبت سيادتنا عليه. إن الذهاب أبعد من ذلك والتعريف بالوجود كشيء مميز عن نفسه هو في الواقع صيغة مصطنعة وتقود بالضرورة إلى العدم.

سبق لنا أن قلنا الشيء الكثير حول هذا السؤال المتكرر: ما الذي يأتي به هذا النوع من التمايزات ورصد الاختلافات؟ هنا سوف نقوم بالتركيز على تعهداتنا السابقة. فلقد طرحنا السؤال التالي: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» وفي عملية طرحنا لهذا السؤال على مايبدو نغرز أنفسنا بقوة في تربة الموجود ونتجنب كل الفراغ الكئيب عن الوجود. ولكن مالذي نقوم بطرحه حقاً في هذا السؤال، مالذي نقوم بالسؤال عنه؟ لماذا الموجود على هذه الشاكلة؟ لماذا الموجود بحد ذاته موجوداً؟ لماذا نسأل عن أساس هذا الموجود: أنه كذا وكذا، وهو ما هو، وهو على ما هو عليه، وأنه يوجد وهو بالأحرى ليس العدم؟ وفي الأساس، نحن نتساءل عن الوجود، ولكن كيف؟ نحن نطرح السؤال عن وجود الموجود. نحن نتساءل عن الموجود في ما يتعلق بوجوده.

ولكن إذا واظبنا في تساؤلاتنا تلك يتعيين علينا في الواقع أن نسير قدماً في طرح السؤال حول «الوجود» وفي ما يتعلق في أساسه، حتى لو بقيت صيغة هذا السؤال غير مطورة وتبقى مترددة وغير مفصول بها، خصوصاً إذا كان الوجود بذاته هو ليس الأساس بذاته وأنه علاوة على ذلك أساس غير كافٍ في هذا التساؤل. وإذا اعتبرنا هذا السؤال، أي «سؤال الوجود»، هو السؤال الأول في المرتبة والمكانة ما بين الأسئلة الأخرى، فهل ينبغي علينا أن نطرحه دون الرجوع إلى معرفة كيف له أن يقف مع الوجود وكيف للوجود أن يقف في تميزه واختلافه عن الموجود؟ كيف يتسنى أو ينبغي لنا أن نبحث ونستقصي، لا نقول لنعثر على، في حقيقة أساس الموجود، إذا كنا لم نفهم أو نتأمل بشكلٍ كافٍ بالفعل في حقيقة «الوجود» بذاته؟ هذا المهمة ستكون مجرد أمر ميئوس منه ويتعذر إنجازها كما لو كان المرء

يحاول أن يقدم سبباً وأساساً لظاهرة النار معاً، ولكنه يصرح في الوقت ذاته أنه لا يحتاج أن يقلق كثيراً بصدد طبيعة الحالة الفعلية للنار أو يفحص مشهد النارحتى.

وهكذا يتبين أن السؤال «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» يجبرنا على أن نسأل السؤال التمهيدي اللاحق: «كيف يقف الموجود مع الوجود؟»

هنا نحن نتساءل بالضبط عن شيء بالكاد يمكن لنا أن نقبض عليه ونفهمه، حيث لا يبدو لنا أكثر من صوت لكلمة، يضعنا في خطر مجرد خدمة وهم أو شبح كلمة لا أكثر حينما نمضي قدماً مع تساؤلنا. إذن، إن الأمر المهم، والذي لاغنى عنه، هو أن نوضح الأشياء منذ البداية، بمعنى كيف يمكن للموجود أن يقف في الوقت الحالي مع الوجود ومع عملية فهمنا للوجود. وفي هذا الصدد، فإن الأمر الرئيسي هنا هو أن نعمل على ترسيخ هذا في تجربتنا، بمعنى أننا لانستطيع أن نقبض على وجود الموجود بذاته مباشرة، سواء كان من خلال الموجود أو في الموجود-أو في أي مكان آخر.

إن إيراد البعض من الأمثله من شأنه أن يساعدنا كثيراً في فهم هذا الأمر. هناك، عبر الشارع، تقف بناية المدرسة العليا شامخة. [فهي تمثل] الموجود. يمكن لنا أن نلقي نظرة على تلك البناية من جميع الجوانب والزوايا، كما يمكن لنا أن ندخل هذه البناية لنستكشف ونستطلع تفاصيلها ابتداءً من القبو إلى أعلى مكان فيها، وأن نلاحظ كل شيء نلتقي أو نصطدم به في هذه البناية: الممرات، والسلالم، الصفوف وتجهيزاتها ومعداتها. من المؤكد اننا سنعثر على «الموجودات» في كل مكان، بل سنعثر عليها

في ترتيب واضح جداً. والسؤال الآن أين هو «وجود» هذه المدرسة العليا؟ لأنه وبعد كل شيء هي كائنة هناك. البناية قائمة هناك. فإذا كان أي شيء يمكن أن يعود إلى هذا الموجود [البناية] فإنه بلاشك وجودها؛ ولكن لا نعثر على هذا «الوجود» في داخلها.

و حتى الوجود، هنا، لا يتألف من حقيقة التأمل في «الموجود». لأن هذه البناية تظل شاخصة هناك بغض النظرسواء نظرنا إليها أو لم ننظر. فنحن نعثر عليها فقط بسبب أنها موجودة مسبقاً وبالفعل هناك. علاوة على ذلك، إن وجود هذه البناية لا يبدو بأي وسيلة من الوسائل هو الشيء نفسه لكل واحد منا. فبالنسبة إلينا، نحن الذين ننظر الى تلك البناية أو نصعد على سطحها هي تماماً أمر مختلف عن نظرة الناس الذي يجلسون في صفوفها وفي غرفها من طلبة وموظفين؛ ليس فقط كونهم ينظرون إليها فقط من الداخل ولكن أيضاً لأن تلك البناية بالنسبة إليهم هي بالفعل ماهي وكما هي. فتستطيع، إذا جاز التعبير، أن تشم رائحة وجود البناية من خلال خياشيمك. إن الرائحة تبلغ أو تنقل وجود الموجود مباشرة وبصدق أكثر من أي وصف أو فحص آخر يمكن أن يفعل الشيء هذا في أي وقت مضى. ولكن، من جانب آخر، وجود البناية ليس قائماً على أساس هذه الرائحة التي توجد في مكان ما في الهواء.

كيف يمكن لهذه البناية أن تقف هي والوجود معاً؟ كيف بإمكاننا أن نرى الوجود؟ فنحن نرى، في الواقع، الموجودات بالفعل فقط؛ قطعة الطباشير الموجودة أمامي على سبيل المثال. ولكن السؤال هنا هل نحن بإمكاننا أن نرى الوجود كما نرى اللون، والضوء والظل؟ أو هل بإمكاننا أن نسمع ونشم ونتذوق ونشعر بالوجود؟ فنحن نسمع بوضوح، على سبيل المثال:

صوت الدراجة النارية وهي تسير في الشارع. ونحن نسمع شكوى الطيور التي يصل إلينا صياحها من الغابة. ولكننا في الحقيقة لا نسمع إلا طنين الدراجة النارية، والصوت الذي تصنعه شكوى تلك الطيور. في الحقيقة، إنه من الصعوبة جداً وصف حتى طبيعة الصوت المحض ونوعيته، ونحن بالعادة لا نقوم بهذا الأمر، لأنه ليس أمراً يشابه مانسمعه بالعادة. [فمن وجهة نظر الصوت المحض المجرد] نحن دائماً نسمع الكثير. نحن نسمع صوت الطير الطائر، بالرغم من أنه، بالمعنى الدقيق للكلمة، ينبغي لنا أن نقول: إن صوت الشكوى غير مسموع، فليس هنالك، بالحقيقة، أي نمط من أنماط الصوت يمكن له أن يتناسب مع أي مقياس من المقاييس. وهكذا، فإن الصوت يكون ويوجد مع عمل الحواس الأخرى. ونحن، على سبيل المثال: نلمس نوع قماش المخمل الناعم والحرير؛ نحن نرى تلك الأشياء بشكلٍ مباشرٍ، أي، نرى هذا النوع أو ذلك النوع من الموجود، وبوضوح الواحد منها يختلف عن الآخر. لكن السؤال هنا هو أين يكمن ومن أين يتكون «الوجود» فيها؟

ولكن مع ذلك، ينبغي لنا أن نلقي نظرة أوسع على ما هو من حولنا، ونتأمل في الدائرة الصغرى والكبرى التي نقضي من خلالها أيامنا وساعاتنا في هذه الحياة، بذكاء ودراية، الدائرة التي تتغير حدودها باستمرار والتي فجأة ربما تُقتحم وتُخترق.

عاصفة قوية وشديدة آتية من الجبال العالية، «إنها موجودة الآن»، أو ما يساويها قد «كان» البارحة في المساء. ولكن من أين يتكون وجودها؟

إن الجبل البعيد الذي تمتد سلاسله تحت سقف السماء الزرقاء الواسعة.... هو، بالحقيقة، «يوجد» هناك. ولكن من أين يتكون وجوده؟

أين ولمن يبوح بنفسه؟ هل يبوح لنفسه إلى ذلك المسافر-المتجول الذي يتمتع بجمال المناظر الطبيعية الخلابة، أم إلى الفلاح الذي يصنع أسباب معيشته ومتطلبات حياته اليومية منها ومن خلالها، أم يبوح بنفسه إلى عالم الأرصاد الجوية هذا الذي يهيئ التقارير المتعلقة بحالات المناخ وتفاصيلها؟ مَن من هؤلاء يمكن له أن يفهم معنى «الوجود» في الجبل البعيد؟ الجواب: كلهم ولا أحد منهم يفهم هذا الأمر. أم أن كل مايفهمه هؤلاء الناس من هذا الجبل البعيد الممتد تحت هذه السماء الجليلة والعظيمة هو فقط البعض من ملامحه وسماته، وليس الجبل الممتد «كوجود» بحد ذاته، ولا يفهم من أين يتكون وجوده الحقيقي أو الواقعي؟ من هو الشخص المتوقع من هؤلاء، الذي يمكن له أن يفهم هذا الوجود؟ أم أن كل تلك المحاولات هي مجرد محاولات لا تشكل أي معنى يذكر في إنجاز هذا الأمر وهي تقف بالضد من معرفة معنى الوجود، وأن البحث عن الشيء بحد ذاته يقع تماماً خلف تلك السمات والملامح لهذا الجبل؟ هل «وجود» هذا الجبل يكمن في تلك السمات والملامح؟

إن باب الكنسية الرومانية القديمة هو بالأحرى موجود. ولكن كيف ولمن يبوح هذا الباب بوجوده؟ هل يبوح بوجوده إلى الشخص المتذوق للفن الذي يقوم بفحصه وتصويره أثناء نزهته، أم يبوح بنفسه إلى رئيس الدير الذي هو في إجازة حين يمر من خلال هذا الباب مع الرهبان والنساك ليتمتع بعطلته، أم يبوح بنفسه إلى الأطفال الذين يلعبون تحت ظلاله في أيام الصيف الحارة؟ ما الذي يقف مع وجود هذا الموجود؟

إن الدولة بحد ذاتها-توجد بلا أدنى شك. ولكن هل توجد بمقتضى حقيقة أن جهازها البوليسي يوقف أو يعتقل المشتبه فيهم، أو بموجب

وجود العديد من الآلات الكاتبة التي تثير الصخب والضجيج بأصواتها في الأبنية الحكومية، حيث تأخذ مادة عملها اليومي نزولاً على حد قول الوزراء وأمناء الدولة؟ أم أن «وجود» الدولة يتجلى من خلال الحديث بين المستشار [الجانسلر] ووزير الخارجية البريطاني؟ هنا الدولة توجد. ولكن في كل هذا الذي ذكرناه أين يتموقع الوجود؟ هل يمكن له أن يتموقع في أي مكان إطلاقاً؟

إن اللوحة المرسومة بواسطة [الرسام] فان كوخ هي، في الحقيقة، زوج حذاء الفلاح الخشن ولاشيء آخر. في الواقع إن هذه اللوحة لاتمثل أي شيء. ولكن على أي شاكلة يكون الوجود في تلك اللوحة، فإنك تجد نفسك على التو وحدك في مواجهتها كما لو أنك بنفسك تختط طريقك عائداً إلى البيت بضجر مع محراثك في أواخر المساء، بعد أن لفظت حرائق البطاطا في الحقل انفاسها الأخيرة. ما هو الوجود هنا؟ هل هو هذه اللوحة الزيتية على القماش؟ أم ضربات فرشاة الرسم؟ أم نقاط اللون؟

هل كل تلك الأشياء التي ذكرناها للتو تمثل وجود الموجود؟ نحن نعدو (أو نتوقف) حول الأشياء في هذا العالم مع دقائقنا وأفكارنا وخيالاتنا السخيفة. ولكن أين هو «الوجود» في كل ذلك؟

على الرغم من كل الأشياء التي حددنا وقلنا إنها توجد وتكون في هذا العالم وسميناها كموجودات-فإننا، مع ذلك، عندما نرغب في محاولة فهم الوجود نجد أنفسنا دائماً كما لو أن جهودنا تذهب كلها سدى وتصطدم بالفراغ. إن الوجود الذي لا تكف جهودنا في البحث عنه واستقصاء طبيعته إنه تقريباً أمر مماثل للعدم، لكننا نرفض دائماً المناقشة والجدال في مسألة أن الموجود في كليته لا يوجد أو لا يكون.

لكن المشكلة الكبرى في مفهوم الوجود هي أنه يبقى، في الواقع، أمراً لا يتم العثور عليه بيسر، وتقريباً يشبه العدم الى حد كبير، وهوعلى الأرجح يبدو هكذا. ثم، في نهاية المطاف، كلمة «الوجود» هي على الأغلب ليست أكثر من كلمة فارغة المعنى. إنها لا تعني أي شيء حقيقي، أو ملموس، أو مادي. معناها، في الواقع، محض بخار غير حقيقي فحسب. وبالتالي، فإن التحليل النهائي لمفهوم الوجود لنيتشه كان صحيحاً تماماً، حينما كان يصف مثل هذه «المفاهيم العليا»، وتحديداً، مفهوم الوجود، بأنه «أثر آخر غيمة لهذا الواقع المتبخر والمتلاشي». فمن الذي ياترى يرغب أن يلاحق آثار هذا البخار وهذا التلاشي، حينما يكون معناه ليس أكثر من إسم لمغالطة عظيمة! «بل لا نجانب الصواب إذا قلنا بأن العدم، في الواقع، يمارس على المفكر سلطته في الإقناع حتى هذه اللحظة بدرجة تفوق بكثير تلك التي يمارسها ضلال هذا الوجود...».(١)

«الوجود» هو ليس أكثر من محض بخار ومغالطة؟ إن مايقوله نيتشه، هنا أعلاه مع ذلك، عن مفهوم الوجود هو ليس إلا ملاحظة عشوائية طائشة قُذف بها في هيجان الإعداد لعمله الرئيسي والمركزي الذي لم يتم إنجازه قط. لا، لقد كان هذا الرأي بمثابة النظرة الموجهة لمفهوم الوجود عنده منذ بواكير الأيام الأولى لممارسة نشاطه الفلسفي. فهذا المفهوم، على الرغم من السلبية التي يحملها في طياته -من وجهة نظر نيتشه- يمثل بالأحرى الدعامة الأساسية والعمود الفقري لفلسفته. وحتى الآن هذه

---

(١) **The Twilight of Idols,** Nietsche's Complete Works, Edinburgh and London, **16** (1911), pp. 19, 22.

الفلسفة صامدة تقبض وتمسك بأساسها بإحكام ضد كل الإلحاحات الخام والبسيطة لتلك الخربشات المنبثقة من مدونات الفلسفات الأخرى التي تتجمع من حوله ويتزايد عددها هنا وهناك مع كل يوم يمر. وحتى هذه اللحظة، لا يبدو أن هنالك نهاية تلوح في الأفق حقاً من شأنها أن توضح وتضع حداً في الوقت ذاته لمشهد العنف وحجم الإهانة والتعسف الذي يحتويه عمل نيتشه [ضد مفهوم الوجود]. إن الهدف من وراء الحديث عن نيتشه هنا هو، في الحقيقة، الإشارة بدقة إلى أن موضوعنا ليس له إطلاقاً أي علاقة بما يقوله الأخير عن مفهوم الوجود-أو مايصرح به البطل الأعمى[1] الذي يعبد ويؤله المادة هنا وهناك. المهمة التي بين أيدينا هي راهنة وحاسمة جداً، وإنها منفتحة تماماً في الوقت ذاته. إنها تتألف، أولاً وقبل كل شيء، إذا كنا نريد أن نحصل على فهم صحيح لنيتشه، من عملية الكشف النقدي الكامل لمجمل إنتاجه ومنجزه الفلسفي. [السؤال هنا:] هل إن الوجود محض بخار ومغالطة؟ وإذا كان الأمر هكذا، فإن النتيجة الوحيدة المحتملة لهذا الاستنتاج هي أن نتخلى عن طرح السؤال اللاحق: «لماذا كان وجود الموجودات بحد ذاته وككل، بدلاً من العدم؟» لأنه ما الجدوى من عملية طرح هذا السؤال والبحث والتحقيق عن مفهوم هو ليس أكثر من محض بخار ومغالطة؟

هل كان نيتشه يتحدث بصواب حين وصف الوجود بتلك المواصفات؟ أم أنه ليس أكثر من آخر ضحية من ضحايا العملية الطويلة من الأخطاء والإهمال والتجاهل في تاريخ الفلسفة [الغربية]، ولكن، وعلى هذا النحو، سيكون بمثابة الشاهد غير المعترف به لمذهب الضرورة الجديد؟

---

(١) بالإشارة إلى الفيلسوف نيتشه الذي كان يعاني مشاكل في الرؤية بشكل طبيعي.ع. ن

هل هو ذنب أو خطأ مفهوم «الوجود» أن يكون معقداً وغامضاً على هذه الشاكلة؟ أم هل هو ذنب أو خطأ تلك الكلمة أن تظل فارغة هكذا؟ أم هل الشخص الذي ينبغي أن يُلام هنا هو نحن مع كل جهودنا الفلسفية، ومع كل محاولاتنا الجادة في مطاردة «الموجود»، ونتيجة لذلك تراجعنا بعيداً خارج حقل الوجود؟ ألا ينبغي علينا أن لا نقول أن هذا الخطأ لم يبتدئ بالأحرى معنا، أو ابتدأ معنا فوراً ومباشرة، أو ابتدأ أبعد ربما مع أسلافنا [من الفلاسفة]، ولكنه مع ذلك هو حاضر في الواقع في شيء ما ينتشر ويتخلل عبر التاريخ الغربي منذ بزوغه وبدايته الأولى، أي، أنه الحدوث الذي لم تلاحظه أو تفهمه مطلقاً عيون المؤرخين، لكنه مع ذلك حدث، فهو قد حدث في الماضي وسوف يحدث في المستقبل؟ ماذا لو كان ممكن لهذا الرجل [بالإشارة الى نيتشه]، أو لتلك الأمم في حركتها التاريخية العظيمة وفي تراثها العظيم، أن ترتبط بالوجود، ولكنها تنّحت وسقطت بعيداً جداً عن الوجود، بدون أن تعرفه، وأن هذا التنحي والنسيان للوجود كان بمثابة السبب الأكثر قوة ومركزية في تحديد انحطاطها اللاحق.[١]

نحن لانطرح هذا النوع من الأسئلة اعتباطاً، إنها بالأحرى لاتزال أقل فعالية وحيوية من أن تنبثق من أي أفق أو مشهد خاص محدد أو حالة من حالات العقل الحيوية؛ لا، إن الأمر ليس كذلك، ولا هوعلى هذه الشاكلة إطلاقاً، على الأصح، إن تلك الأسئلة هي بالأحرى أسئلة نجد أنفسنا مُقادين إليها رغماً عنا، عن طريق السؤال الأولي الذي انبثق بالضرورة من السؤال الرئيسي «كيف يقف الموجود مع الوجود؟» إنه السؤال الرزين،

---

(١) Heidegger, Sein und Zeit,§38, p.179 f.

المتزن والهادئ، لكنه مع ذلك، ومن غير ريب، سؤال عقيم عديم الجدوى لا طائل من وراءه. مع ذلك السؤال، السؤال هنا هو: هل أن كلمة «وجود» هي ليست أكثر من كلمة كباقي الكلمات الأخرى وأن معناها هو محض بخار متلاشٍ في الفضاء، أم أنها على العكس تمثل القدر الروحي للعالم الغربي؟

إن أوروبا هذه المترامية الأطراف، في حماقتها وجهلها الخرب المدمر هي دائماً على وشك أن تقطع طريقها، تقع اليوم بين فكي كماشتين، مضغوطة بين روسيا من جهة، وأميركا من جهة أخرى. فمن وجهة النظر الميتافيزيقية، لا تختلف روسيا عن أميركا بأي شيء، بل إنهما تمثلان الشيء نفسه، الجنون التكنولوجي الكئيب والممل الحزين نفسه، النظام المقيد للإنسان العادي نفسه. في الوقت الذي تم فيه فتح أبعد زاوية من زوايا الكرة الأرضية بواسطة التكنولوجيا وفتحت أسواق الاستثمار الاقتصادي؛ وحينما يكون أي حادث مهما كان حجمه وأهميته، بغض النظر أين ومتى حدث، يمكن إيصاله ونقله إلى باقي أجزاء العالم في أي سرعة مرجوة ومطلوبة؛ حينما يكون اغتيال الملك في فرنسا والحفلة السمفونية في طوكيو يمكن أن يتم السماع عنهما وعن تفاصيلهما في الوقت ذاته وبأسرع مايمكن؛ حينما يتوقف الزمن وأن لا يكون أي شيء آخر عدا هاجس السرعة، الآني والمتزامن، ويتلاشى مفهومه كتاريخ بالمعنى التقليدي ويختفي من حياة الناس؛ حينما يُعتبر الملاكم بمثابة رمز ورجل الأمة العظيم وبطلها؛ حينما ينظر إلى حشود الجماهير والتظاهرات التي تحضرها الملايين على أنها انتصار كبير للقائمين فيها حينذاك، نعم إذن، من خلال كل تلك الفوضى واللغط فإن السؤال الذي يبقى يكثر من

تردده علينا كما لو أنه شبح ضال هو: لماذا كل ذلك؟ وإلى أين يتجه في مساراته؟ وماذا بعد ذلك؟

الانحدار الروحي على وجه هذه الأرض قطع حتى الآن شوطاً طويلاً، وهو يتقدم بسرعة إلى درجة أن الأمم التي تقطن في هذا العالم مهددة لامحالة بفقدان آخر جزء مهم من النشاط الروحي الذي يعمل على تحقيق إمكانية رؤيةِ هذا الانحدار وتشخيصه (الحديث هنا في العلاقة مع تاريخ «الوجود»، وتقويمه بحد ذاته. إن هذه الملاحظة البسيطة ليس لها أي علاقة تذكر مع التشاؤم الثقافي (*Kulturpessimismus*)، وهي بالطبع ليس لها أي علاقة تذكر أيضاً مع أي تفاؤل؛ لأن ظلمة هذا العالم وحلكته، صراع الآلهة المرير، خراب الأرض ودمارها، تحول الإنسان إلى مجرد كتلة صماء، الكراهية والشك لكل شيء حرّ ومبدع وخلاّق، أسست لمثل تلك الافتراضات في كل مكان وبقعة من هذه الأرض إلى درجة أن تلك المقولات الصبيانية المتعلقة بالتفاؤل والتشاؤم أصبحت محض سخف ومنافية للعقل منذ زمن بعيد.

نحن عالقون بين كماشتين. متموقعون في الوسط، أمتنا تتعرض إلى أقسى أنواع الضغوط غير المعروفة من قبل. إنها الأمة التي تمتلك جيراناً، وعليه يترتب على ذلك أنها الأمة الأكثر عرضة وتحملاً للخطر. مع كل ذلك، فإنها الأمة التي هي أكثر من كل الأمم الأخرى شغفاً بالتفكير في الحقل الميتافيزيقي. يقيناً، نحن الأمة المؤهلة لأداء هذه الوظيفة، ولكن أناسنا سوف لن يكونوا قادرين على مصارعة القدر إلا إذا كان من داخل نفسه يعمل على خلق الصدى والرنين، إمكانية الصدى والرنين لأداء هذه المهمة، ويتخذ موقفاً خلاقاً ومبدعاً من تراثه. كل تلك الأمور تتضمن أن

هذه الأمة، الأمة التاريخية، ينبغي أن تحرك نفسها وبالتالي فإن التاريخ الغربي الذي هو خلف ووراء محور ومركز مستقبلها [أي مستقبل الأمم الغربية] **«يحدث» في الحقل الأساسي والأصلي لـ«قوى الوجود»**. إذا كان القرار العظيم المتعلق بأوروبا لا يجلب لنا الإبادة والتدمير، فإن مثل هذا القرار ينبغي أن يؤخذ من حيث الأنشطة الروحية التي تتفتح وتتجلى تاريخياً أو في ضوئها، أي في ضوء تلك التي تنبثق وتخرج من قلب المركز.

أن نطرح السؤال التالي: «كيف يقف الموجود مع الوجود؟» لا يعني أي شيء أقل من عملية الاسترداد والاستيلاء، الإعادة والتكرار wieder-<holen>، إنه بداية الشروع لمهمة وجودنا الروحي التاريخي من أجل أن نقوم بتحويله إلى بداية جديدة. إن إنجاز هذا الأمر شيء ممكن. إنه في الواقع يمثل الصيغة الحاسمة والمصيرية للتاريخ، لأنها بدأت بالفعل من داخل الحادثة الأساسية. لكننا لا نقوم بتكرار وإعادة البداية عن طريق إيجازها على شكل شيء ماضٍ معروف لنا الآن، والذي يحتاج فقط إلى أن يتم تقليده ومحاكاته؛ لا، إن الأمر ليس كذلك، إن البداية ينبغي أن تخط طريقها من جديد مرة أخرى ولكن هذه المرة بصيغة أكثر راديكالية، مع كل هذه الغرابة، والظلمة، وعدم الأمان الذي يحضر ويشهد على البداية الحقيقية بأمانة. إن عملية التكرار كما نفهمها نحن هي كل شيء ماعدا أن تكون تحسناً مستمراً مع المناهج القديمة لما تم إنجازه حتى الآن.

طرح السؤال: «كيف يقف الموجود مع الوجود؟» هو، بالعادة، متضمن كسؤال أولي وجوهري في بنية سؤالنا المركزي السابق: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» فإذا بدانا، الآن، النظر والتأمل في تلك القضية المطروحة للتساؤل في سؤالنا الافتتاحي في هذا الكتاب، أعني سؤال

«الوجود»، فإن الحقيقة الكاملة المتعلقة في القول المأثور لنيتشه تصبح، في الحال وعلى الفور، أمراً واضحاً. لأننا إذا نظرنا إلى الأمر عن كثب، فما الذي يمكن أن يعنيه «الوجود» بالنسبة إلينا أكثر من كونه كلمة، أو من معنى غير محدد، أو بخاراً أو سراباً غير ملموس وغامض؟ إن حكم نيتشه الأخير بصدد «الوجود»، للتأكد من ذلك، كان القصد منه هو الحط بوضوح من قيمة الوجود بالمعنى البحت. «فالوجود» بالنسبة إليه كان ليس أكثر من وهم وضلال ينبغي مطلقاً أن لا يحدث. [لكن السؤال الذي يكثر من إلحاحه علينا] هل الوجود، إذن، أمر غير محدد ومعروف، غامض كالبخار؟ إنه كذلك في الواقع. ولكننا لا نقصد، هنا، أن نتجنب الاهتمام بتلك الحقيقة. على العكس من ذلك، ينبغي لنا أن نرى ما هو حجم حقيقة كلمة [الوجود] إذا ما أردنا أن نفهم بشكلٍ دقيقٍ كامل تضميناتها وتمفصلاتها.

إن تساؤلنا أعلاه يرمي بنا إلى أتون المشهد الذي ينبغي أن نقيم ونسكن فيه كمطلب أساسي، إذا كنا فعلاً نرغب في أن نستعيد مرة أخرى جذورنا في التاريخ. علينا أن نسأل لماذا هذه الواقعة-أي أن «الوجود» بالنسبة إلينا ليس أكثر من كلمة ومحض بخار-ينبغي أن تطرح نفسها بدقة اليوم بقوة، أو لماذا لم توجد وتؤكد حضورها منذ زمن بعيد قبيل الآن؟ ينبغي لنا أن نتعلم كيف نرى تلك الحقيقة، وأن نرى بدقة أنها ليست إطلاقاً أمراً غير ضار وبريئاً كما يتبدى للوهلة الأولى. لأن في النهاية مايهمنا ويستحوذ على انتباهنا هنا هو ليس أن تبقى كلمة «الوجود» مجرد صوت لا أكثر وأن معناها ليس إلا بخاراً، ولكن مايهمنا حقاً هو نسياننا وتراجعنا البعيد عن محاولة فهم معنى ماتقوله تلك الكلمة، وللحظة ثقيلة جداً لانستطيع أن نعثر على طريقنا في فهمها والإمساك بكل دلالاتها؛ ولهذا السبب وليس

من أجل أي سبب آخر، فإن كلمة «الوجود» لا يمكن أن تطبق على أي شيء، أي على كل شيء، فإذا ما قمنا بكل بساطة في التركيز عليها، فإنها سوف تنحل وتتلاشى وتذوب كما تتلاشى الغيمة الصغيرة في ضياء الشمس. ولأن هذا هو الحال هنا حقاً-فإننا نطرح السؤال عن الوجود. ونحن نطرح أيضاً هذا السؤال لأننا نعلم جيداً أن تلك الحقائق لن تسقط إطلاقاً في حضن أي أمة من الأمم أوفي أي مرحلة من مراحل تاريخها مسبقاً أو من قبل. إن الحقيقة، التي لا ينبغي إغفالها، أن الناس مازالوا غير قادرين وغير متحمسين أو راغبين كثيراً في فهم هذا السؤال واستيعابه، حتى وإن كان يُطرح في أكثر الصيغ جوهرية وأصالة، حيث يجردون هذا السؤال للأسف من كل حججه القوية الراسخة.

بالطبع، بإمكاننا، وعلى ما يبدو مع قدر عظيم من الفطنة والدهاء وحدّة الذهن، أن نعيد إحياء الحجة المألوفة القديمة التي تتحدث عن «الوجود» باعتباره أكثر المفاهيم عمومية، بمعنى أنه يغطي بمفهومه الواسع أي شيء وكل شيء، حتى العدم، والذي هو أيضاً، بمعنى من المعاني يتم التفكير فيه أو الحديث عنه كشيء «يوجد» أو كشيء ما. ولكن، خلف أو ما بعد حدود حقل مفهوم «الوجود»، المفهوم الأكثر عمومية، لا يوجد، بالمعنى الصارم للكلمة، أي شيء يذكر، بمعنى أن مفهوم الوجود يمكن له أن يكون بوجود هذا الشيء [السالب أي العدم] محدداً بشكلٍ صارمٍ وعن كثب. مفهوم الوجود، في الواقع، هو المفهوم الأساسي والأولي المطلق. علاوة على ذلك، يوجد هناك لدينا قانون المنطق الذي يقول الأمر التالي: كلما يكون المفهوم أكثر شمولية واتساعاً من مفهوم «الوجود» كلما يكون أكثر غموضاً وغير محدد وكان أيضاً مضمونه فارغاً.

فبالنسبة إلى كل أمرئ يفكر بشكلٍ طبيعي وسليم-ونحن جميعاً ينبغي أن نكون اناساً يفكرون بشكلٍ طبيعي وسليم-فإن هذا النوع من التفكير هو مقنع بشكلٍ مباشرٍ وهو تماماً كامل برمته. لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل أن عملية تعيين «الوجود» ووصفه، بكونه المفهوم الأكثر عمومية مقارنة بالمفاهيم الأخرى، تضرب وتصطدم سلباً بقوة في جوهر الوجود وماهيته، أم هل أنه- منذ البداية- مع مثل هكذا سوء تأويل تصبح كل عملية التساؤل أمراً ميئوساً منه ومتعذراً إنجازه. هذا إذن، هو السؤال: هل يمكن اعتبار «الوجود» فقط بمثابة المفهوم الأكثر عمومية الذي يحدث لامحالة في كل المفاهيم الخصوصية؟ أم أن الوجود له ماهية مختلفة تماماً عن ماهية المفاهيم الأخرى؟ ومن هنا يمكن له أن يكون أي شيء ما عدا أن يكون موضوعاً «للأنطولوجيا»، على شرط أن نفهم هذه الكلمة بمعناها التقليدي؟

إن الصياغة الأولى لكلمة «أنطولوجيا» كانت، في الواقع، قد تم استحداثها في بواكير القرن السابع عشر. فهي، بالأحرى، تؤشر بوضوح إلى عملية تطور المذهب التقليدي للموجود في حقول المعرفة وفروع النظام الفلسفي الأخرى. لكن المذهب التقليدي [للأنطولوجيا] كان أيضاً بمثابة تصنيف أكاديمي وتنظيم لما كان يطرحه كل من أفلاطون وأرسطو وحتى كانط من سؤال، حتى وإن كان لم يعد من المؤكد أن هذا السؤال الذي يطرحونه عن الوجود هو سؤال أصيل وأساسي في جوهره. فمن هذا المنطلق وبهذا المعنى يتم استخدام كلمة «أنطولوجيا» اليوم. وتحت هذا العنوان وهذا التصور طرحت كل مدرسة فلسفية أفكارها ووصفت الفرع الذي تتعامل معه بالتفصيل ضمن نظامها الأساسي. ولكن بإمكاننا أيضاً،

أن نأخذ كلمة «أنطولوجيا» «بمعناها الواسع»، «بدون الإشارة أو الرجوع إلى الاتجاهات والنزعات الأنطولوجية المتنوعة».[1] في هذه الحالة، فإن «الأنطولوجيا» تعني محاولة لجعل الوجود يتجلى ويتمظهر بذاته، وهذا الأمر يتم إنجازه عن طريق طرح السؤال اللاحق: «كيف يقف الموجود مع الوجود؟» «وليس فقط مع الموجود بحد ذاته». ولكن، بما أنه حتى الآن لم يسمع صوت هذا السؤال، ناهيك عن الصدى وكثرة الضوضاء حوله؛ وبما أنه قد تم رفضه بصراحة بواسطة العديد من المدارس الفلسفية الأكاديمية، التي تسعى جاهدة من أجل حيازة «الأنطولوجيا» وفهمها بالمعنى التقليدي أو الكلاسيكي، فإنه يصبح من الأفضل ومن المستحسن حتى الاستغناء في المستقبل عن مصطلحات «الأنطولوجيا» و«الأنطولوجي» في تعاملاتنا الفلسفية. إن هذين النمطين من التفكير [أي «الأنطولوجيا» و«الأنطولوجي»]، كما نلاحظهما الآن بوضوح، هما في الواقع عالمان متباعدان، وينبغي أن لا يحملا الإسم ذاته.

نحن نطرح الأسئلة اللاحقة، على سبيل المثال: «كيف يقف الموجود مع الوجود؟» و«ما هو معنى الوجود؟» ليس من أجل أن نقدم مبحث الأنطولوجيا بالصيغة التقليدية، بل، في الواقع، أقل مانفعله هنا هو أن نحاول جاهدين أن ننتقد الأخطاء الماضية للأنطولوجيا. فنحن، هنا، نركز على شيء ما مختلف تماماً: نحن نعمل هنا، بالضبط، على استرجاع تاريخ وجود الإنسان هنا في هذا العالم-ونحاول دائماً أن نجعل ذلك الأمر يتضمن مستقبل وجودنا هناك في عمومية التاريخ المخصص لنا-وكذلك

---

(١) Heidegger, **Sein und Zeit**, p. 11.

نحاول أن نركز على حقل الوجود، والذي يحتم في الأصل إلزاماً على نفسه أن ينفتح ويتجلى ويتبدى للإنسان. كل هذا، للتأكد من أنه يقع ضمن حدود المجال الذي يمكن للفلسفة من خلاله أن تنجز مهمتها.

فخارج حدود السؤال الميتافيزيقي وأطره: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» نحن ننفصل تماماً عن السؤال الأولي اللاحق: «كيف يقف الموجود مع الوجود؟» إن نوعية العلاقة وطبيعتها بين هذين السؤالين تتطلب نوعاً خاصاً من التوضيح، لأنها فعلاً علاقة من نوع خاص جداً. بالعادة، فإن السؤال التمهيدي يتعامل مع خارج حقل السؤال الرئيسي، ولو فقط بالإشارة إليه. ولكن، مبدئياً، فإن الأسئلة الفلسفية لا يتم التعامل مطلقاً معها كما لو أننا في يوم من الأيام سوف ننحيها جانباً. هنا، تحديداً، فإن السؤال التمهيدي لم يكن بأي حال من الأحوال يقع خارج حقل السؤال الرئيسي وإطاره؛ بل هو في الأحرى بمثابة اللهب الذي يحرق كما كان الحال تماماً في طرح السؤال الأساسي؛ إنه بمثابة مركز التوهج والاشتعال لمجمل عملية التساؤل. أعني: أنه أمر مصيري وحاسم لعملية التساؤل بالنسبة إلى السؤال الأساسي والذي من خلال طرحه لسؤاله التمهيدي نحن نشتق الموقف المصيري والحاسم والذي هو هنا شيء أساسي ولا غنى عنه في مهمتنا. وهذا هو في الحقيقة السبب الذي جعلنا نربط (سؤال الوجود) بمصير أوروبا ككل، حيث أين يتم تقرير مصير الأرض ككل، عندما يبرهن وجودنا التاريخي هناك على أننا بمثابة مركز أوروبا ذاتها.

والسؤال هو:

هل «الوجود» هو مجرد كلمة وأن معناها ليس إلا بخاراً محضاً، أم أن ما تعبر عنه يحمل في طياته المصير والقدر التاريخي للغرب ككل؟

للكثير من المستمعين ربما يبدو أن هذا السؤال يحمل في جنباته الكثير من العنف والمبالغة: لأن، المرء ربما لوهلة يفترض أن مناقشة «سؤال الوجود» ربما لا ترتبط إلا بطريق بعيد جداً وغير مباشر مع السؤال التاريخي الحاسم للأرض، ولكنه هذا بالتأكيد ليس هو الموقع والموقف الأساسي الذي يكمن وراء تساؤلنا والذي ربما يتحدد بشكلٍ مباشرٍ بواسطة تاريخ الروح الإنسانية على الأرض. ولكن مما لاريب فيه أن هذه العلاقة [بين سؤال الوجود والسؤال التاريخي للأرض] موجودة. وبما أن غرضنا أن نطرح وأن نُفعّل تساؤلنا في ما يتعلق بالسؤال التمهيدي، فإننا ينبغي علينا الآن أن نبيّن، وإلى أي مدى، أن عملية التساؤل في ما يتعلق بهذا السؤال هي في الواقع عامل أساسي ومباشر وفعال في إرساء دعائم أسس السؤال التاريخي الحاسم للأرض. لأنه من أجل البرهنة على تلك العلاقة أعلاه، فإنه ينبغي بالضرورة توقع أواستباق النظرة الأساسية في صيغة مثل هذا التأكيد على تلك العلاقة.

نحن نحاول، هنا، أن ندافع عن حقيقة أن هذا السؤال التمهيدي بمعية السؤال الأساسي للميتافيزيقا هما سؤالان تاريخيان تماماً بكل معنى الكلمة. ولكن أليست الميتافيزيقا والفلسفة بهذه الطريقة تصبحان علمين تاريخيين؟ لكن العلم التاريخي، بعد كل شيء، هو علم يتفحص ويتعامل مع ما هو ذو صفة زمانية، بينما تتعامل الفلسفة وتستجوب ما هو أبدي وما لا يخضع لسلطة الزماني. إن الفلسفة تصبح علماً تاريخياً فقط- مثل أي عمل من أعمال الروح-من حيث إنها تفهم وتستوعب ذاتها في الزمان. ولكن في مثل هذه الحال فإن وصف التساؤل الميتافيزيقي بالسمة

التاريخية لا يمكن أن يعبّر عن الميتافيزيقا، ولكنه بالأحرى يعبر فقط عن شيء آخر. وفقاً لذلك، فإن هذا التأكيد هو إما أمر لا معنى له وسطحي أو هو أمر غير ممكن، ببساطة لأنه يخلق مزيجاً من نوعين من العلم، [أي الميتافيزيقا والفلسفة]، وهما مختلفان تماماً الواحد منهما عن الآخر في الأساس.

وفي الجواب عن هذا ينبغي القول:

(١) الفلسفة والميتافيزيقا هما ليستا علمين بالمرة، وأن حقيقة كون طريقة تساؤلهما هي، جوهرياً، تاريخية لاتخول لهما أن تكونا علمين.

(٢) العلم التاريخي لا يحدد العلاقة الأساسية مع التاريخ، ولكنه دائماً يفترض هذه العلاقة. إنه فقط ولهذا السبب يمكن للعلم التاريخي أن يدمر علاقة الإنسان بالتاريخ، والتي هي دائماً ذات سمة تاريخية؛ أو يسيء تأويلها ويحط من مكانتها ويختصرها إلى مجرد معرفة الآثار القديمة؛ أو، بطريقة أخرى، يتعامل مع الحقول الحاسمة في ضوء- هذه المرة- أن بإمكانه أن يؤسس العلاقة مع التاريخ، وعليه ينتج تاريخاً قوياً مقنعاً. إن العلاقة التاريخية بين وجودنا التاريخي-هناك [في- العالم] والتاريخ، ربما تصبح ليس فقط موضوعاً للمعرفة ولكن تؤشر أيضاً إلى حالة متقدمة من المعرفة: ولكننا لا نحتاج إلى ذلك هنا. علاوة على ذلك، كل العلاقات مع التاريخ، لا يمكن لها أن تتموضع عملياً وتعطى مساحة وفضاء واسعاً في العلم، وأنها بالضبط العلاقات الأساسية التي لا يمكن أن يكون لها ذلك. إن العلم التاريخي لا يمكن له إطلاقاً أن ينتج العلاقة التاريخية مع التاريخ. إنه فقط يمكن له أن يضيء العلاقة حالما يزود بها، ويعد أسسها في حقل المعرفة، والذي هو في الواقع ضرورة مطلقة للوجود التاريخي-هناك

[في- العالم] للناس الواسعي الأفق والحكماء، وليس الأمر هنا يتعلق إطلاقاً «بالفائدة» أو «عدم الفائدة». لأنه فقط في حقل الفلسفة-كصيغة معرفية مميزة عن كل العلوم-هذه العلاقات الأساسية مع الحقل الذي يتشكل، يمكن، لها، في الواقع، أن تكون بالنسبة إلينا اليوم في الأساس علاقة تاريخية.

ولكن من أجل أن نفهم وبشكلٍ دقيقٍ بأن تأكيداتنا على أن الطرح الميتافيزيقي للسؤال التمهيدي هو بالواقع يحمل نزعة تاريخية صرفة تماماً، فإنه من الضروري، في بادئ الأمر، أن نتأمل جيداً في الأمر اللاحق: إن التاريخ بالنسبة إلينا هو ليس شيئاً مرادفاً للماضي؛ لأن الماضي بدقة هو الأمر الذي لم يعد يحدث إطلاقاً. وأقل بكثير، أن التاريخ هو مجرد أمر معاصر، لم يحدث بعد إطلاقاً لكنه فقط «يمر أو يتجاوز» يأتي ويذهب من قبل. [بعبارة أخرى]، إن التاريخ كعميلة حدوث يؤثر ويتأثر ويمر بعد ذلك بثقله المتطاول إلى الحاضر، حيث تتحدد ملامحه من خارج المستقبل، ويتبنى الماضي في الوقت ذاته. هذا هو على وجه التحديد الحاضر الذي يتلاشى في عملية الحدوث.

إن تقصينا الدائم عن السؤال الأساسي في الميتافيزيقا يحمل في طياته سمة تاريخية أو هو ذو سمة تاريخية، لأنه ببساطة يفض ويفتح الطريق إلى عملية فهم الوجود الإنساني-هناك -في- العالم في مجمل علاقاته الأصيلة والأساسية-أي، في علاقته مع الموجود بحد ذاته وعلاقته بالكل-وأيضاً، يفتح هذا الوجود على فضاءات جديدة من الإمكانيات التي لم يتطرق إليها السؤال بعد، يفتحه على المستقبل، وفي الوقت ذاته يربطه رجوعاً ببداياته الماضية، وبذلك يجعله أكثر وضوحاً ويعطيه ثقله

ونفوذه الحقيقيين في الحاضر. في هذا التساؤل وحده فإن وجودنا-هناك [في-العالم] يُستدعى إلى تاريخه بكل معنى الكلمة، تتم دعوته إلى حقل التاريخ وإلى صناعة القرار في التاريخ. وهذا الأمر لا يحدث بعد وقوع الحادثة، بمعنى أننا نتلقى أو ننتزع منه درساً أخلاقياً، أيديولوجياً. لا، إن الموقف الأساسي للتساؤل هو موقف تاريخي بحد ذاته؛ إنه يقف ويحافظ على نفسه في خضم عملية الحدوث، من خلال بحث واستقصاء واستجواب الحدوث لغرض الحدوث.

لكننا مازلنا لم نصل بعد إلى معرفة السبب الأساسي، أي، لماذا التساؤل التاريخي الطبيعي حول السؤال عن الوجود هو في الواقع يمثل جزءاً مكملاً للتاريخ على الأرض. نحن نقول: إن العالم يمتاز بالحلكة والظلام. هذه الوقائع الأساسية لتلك الحلكة والظلام هي على النحو التالي: صراع الآلهة، تدمير الأرض، تقييس الإنسان وتعييره، تفوق القابليات المتوسطة والعادية في هذا العالم.

ولكن السؤال هنا: ما الذي نقصده بالعالم حينما نتحدث عن ظلمة وحلكة العالم؟ إن الروح دائماً هي عالم الروح. إن الحيوان لا يمتلك عالماً ولا يمتلك بيئة <Umwelt>. ظلمة وحلكة العالم تعني عجز الروح، تفسخاً، خراباً، قمعاً وسوء تأويل للروح. هنا ينبغي علينا أن نوضح مسألة عجز الروح، فقط من خلال سياق سمة واحدة لا أكثر هي سمة سوء التأويل. نحن قلنا: إن أوروبا تقع بين فكي كماشة روسيا وأميركا، واللتين كلتاهما واحدة من وجهة النظر الميتافيزيقية، أعني، في ما يتعلق بصفة ومميزات عالمهم وعلاقتهم مع الروح. إن مايجعل الوضع في أوروبا أكثر مأسوية وكارثية هو، في الحقيقة، هذا الضعف المستشري في الروح

والذي يتأصل ويتجذر في أوروبا بحد ذاتها والذي-على الرغم من تهيئته بواسطة العناصر والعوامل المبكرة-كان يتحدد أيضاً، وبشكلٍ نهائي عن طريق الوضع الروحي في النصف الأول من القرن التاسع عشر. في ذلك الوقت تحديداً، كانت قد بانت مؤشرات بداية حدوث مايسمى بشكلٍ عامٍ وموجز «بانهيار المثالية الألمانية». هذه الصيغة هي، بالأحرى، نوع من أنواع الترس أو الحجاب الواقي والذي هو بالفعل بداية فترة أفول الروح وانحدارها، انحلال عن الطاقات والنشاطات الروحية وتبددها وتلاشيها، إنه بداية رفض لكل التساؤلات الأصيلة عن حقيقة الأسس وعلاقة الإنسان بتلك الأسس التي هي مختبئة ومتنكرة ومقنعة ومحتجبة. لقد كانت، في الحقيقة، ليست المثالية الألمانية هي التي انهارت: ولكن في الواقع العصر برمته لم يعد بتلك القوة التي تخوله وتمكنه من أن يقف وينتصب على قدميه بثبات لعظمة العالم الروحي وعمقه وأصالته، أي، ليترجم ويحقق هذا العالم بالفعل، لأن مسألة تحقيق هذا العالم تعني للفلسفة شيئاً مختلفاً تماماً عن تطبيق النظريات والرؤى المتنوعة. إن حياة الناس بدأت تنزلق في عالم يفتقد إلى العمق، عالم يفتقد الى ذلك الفضاء الذي من خلاله يأتي دائماً ما هو جوهري وأساسي وحقيقي الى الإنسان ويرجع إليه، ولهذا السبب يجبر هذا الفضاء الإنسان أن يكون المتفوق الأعلى منزلة بين الموجودات، ويجعله يفعل في انسجام وتطابق مع تلك المنزلة في مواجهة هذا الانهيار. كل الأشياء غرقت وفي مستوى واحد، فالسطح بات يشبه المرآة العمياء التي لم تعد قادرة على عكس الصور وإظهارها. والبعد السائد المهيمن أصبح مجرد امتداد وعدد. إن العقل لم يعد يعتبر بأي شكل من الأشكال غني الموهبة للإنفاق الفكري بسخاء، والهيمنة على

الطاقات والنشاطات الفعالة، ولكنه أصبح فقط شيئاً يمكن أن يتم تعلمه واستيعابه بواسطة أي كان، إنه ممارسة الروتين، ذلك الذي يرتبط دائماً مع بعض القدر من العرق وبعض القدر من الظهور. إن هذا التطور في روسيا وأميركا ينمو من خلال عدد مختلف لا حدود له من اللامبالاة ودائماً هو الشيء نفسه، لدرجة أن الكمية بدأت تأخذ من الكيفية من تلقاء نفسها في عملية التطور. ومنذ ذلك الحين والهيمنة والإشراف في تلك الدول على قطاع كبير من الجموع اللامبالية أصبح أكثر من مجرد حادث كئيب وممل وحزين. أصبح بمثابة انقضاض وهجوم فعال من شأنه أن يدمر كل المراتب والصفوف والمواهب وكل بواعث العالم الخلاق للروح، واعتبارهذا الأخير مجرد أكذوبة. إن هذا الانقضاض والهجوم هو الذي نسميه نحن بالشيطاني (بمعنى الشر المدمر). هنالك العديد من الدلالات التي تشير إلى انبثاق هذه الشرانية أو الشيطانية، بالتطابق مع العجز المتزايد وشك أوروبا ضده وضد نفسها. بالإضافة الى ذلك، واحد من أهم هذه الدلالات تأثيراً ونفوذاً هو عجز الروح من خلال سوء التأويل؛ نحن نظل عالقين في وسط هذه العميلة شئنا أم أبينا. سوء التأويل هذا للروح ربما يمكن وصفه بإيجاز من خلال تلك السمات الأربع اللاحقة:

(١) إن النقطة الأساسية هنا هي إعادة تأويل الروح كعقل، أو ذكاء فحسب في مسألة امتحان واختبارالتفكيرفي الأشياء المعطاة وفي إمكانية تغييرها وإكمالها من أجل خلق أشياء جديدة. إن الذكاء هو، في الحقيقة، مسألة موهبة فحسب، وممارسة وتقسيم مقادير العمل. فالذكاء بذاته موضوع لإمكانية التنظيم، الأمر الذي هو ليس صحيحاً أبداً وفي تناقض وتضاد مع ماهية الروح. إن موقف هؤلاء الذين كرسوا أنفسهم لدراسة

وكتابة الأدب وكذلك موقف محبي الجمال هو الآن فقط نتيجة متأخرة ويمثل حالة اختلاف الروح عن حقيقتها التي تم تزويرها في سجلات العقل. فقط، العقل هو مظهر من مظاهر الروح، يُقنع ويخفي غيابها.

(٢) لقد تم تشويه ماهية الروح الحقيقية وتزويرها من خلال صيغة العقل، وعليه انحدرت إلى مستوى مجرد أداة أو آلة تستخدم في خدمة الآخرين، أداة أو آلة تلاعبها يمكن أن يتم تعلمه وتدريسه. وسواء كان استخدام العقل هذا يرتبط مع التنظيم والهيمنة التي تمارسها الشروط المادية للإنتاج (كما هو الحال في طرح الماركسية)، أو يرتبط، عموماً، ببراعة التفسير العقلي الذي ينظم ويوضح كل شيء حاضراً، ويفترض ويكون بالفعل في أي وقت كان (كما هو الحال في طرح الوضعية المنطقية)، أو سواء كان يطبق على تنظيمات وقوانين المصادر الحيوية لحياة أي أمة من الأمم وتفكيرها، أو أي عرق من الأعراق، فإنه في أي حالة من الحالات تُعتبر فيها الروح كعقل يصبح هذا الأخير بمثابة البناء الفوقي الواهن والعاجز لشيء آخر، والذي لأنه يكون بدون روح أو يكون حتى ضد الروح، يُؤخذ أو يُعتبر بمثابة الواقع الفعلي. فإذا تم اعتبار الروح كعقل، كما هو الحال الذي يتجلى بأكثر صوره تطرفاً في المذهب الماركسي، فإنه من الصحيح القول تماماً، في الدفاع ضد هذا، أنه في نظام القوى الفعالة للوجود الإنساني-هناك-[في- العالم-]، فإن الروح، أعني العقل، ينبغي دائماً تصنيفها في مكان هو تحت صفة النشاط الصحي الطبيعي والصفة والميزة المهمة. لكن هذا النظام من التصنيف سرعان ما يصبح أمراً زائفاً حينما نفهم الماهية والجوهر الحقيقي للروح. لأن كل القوة الحقيقة والجميلة للجسد، ولأن كل اليقين والجرأة في القتال، ولأن كل أصالة وابتكار الفهم، ترتكز، في

الواقع، على الروح وليس على الجسد، وأن حالة الصعود والسقوط فقط تأخذ فضاءها الكامل من خلال قوة الروح أو عجزها. الروح هي السائد، هي المبدأ المهيمن، إنها الأول والأخير في هذا السباق، إنها ليس- كما يدعي البعض- العامل الثالث الذي لاغنى عنه.

(٣) وحالما يتم طرح سوء التأويل، هذا الذي يحط من قدر الروح وينزل بها إلى مستوى آلة، فإن نشاطات العملية الروحية وفعالياتها، مثل الشعر، والفن، والدولة والدين، تصبح موضوعاً للحراثة والتخطيط والتصميم الواعي، ثم تنقسم إلى فروع متعددة. إن العالم الروحي يصبح ثقافة يحاول الفرد من خلالها أن يجاهد بقوة من أجل أن يكمل ذاته في عملية الخلق والحفاظ على هذه الثقافة ومنجزها. هذه الفروع المعرفية أصبحت حقولاً وفضاء واسعاً لكل المحاولات الإنسانية الحرة التي تعمل على إرساء قواعد مقاييسها والتي من النادر اتباعها. هذه المقاييس للإنتاج والاستهلاك تسمى اليوم بالقيم. فالقيم الثقافية تحافظ على المعنى فقط من خلال تقييد نفسها في حقل مستقل، على سبيل المثال: قرض الشعر لذات الشعر، وممارسة الفن لذات الفن، والضلوع بمهمة العلم والاكتشاف لذات العلم.

دعنا نتأمل بحذر، الآن، في مثال العلم، والذي يمثل بالنسبة إلينا هنا حقاً اهتماماً وقلقاً خاصين في أوساط تلك الجامعة. فحالة العلم السلبية ومنذ مطلع القرن العشرين بقيت على حالها دون تغيير- على الرغم من الجهد الكبير المبذول في ترتيب وتنظيف البيت العلمي-وتمكن رؤيتها وملاحظتها بسهولة. وعلى الرغم من أننا نشهد في الوقت الحاضر على ما يبدو صراعاً بين مفهومين للعلم-ونقصد هنا بالمفهوم الأول العلم

كمعرفة تقنية، فنية، عملية ومهنية؛ في حين نقصد بالمفهوم الثاني العلم كقيمة ثقافية بحد ذاته (*per se*)-فإن كلاهما يتحركان على المنحدر نفسه من سوء التأويل وعجز الروح. لكنهما، مع ذلك، يختلفان فقط في تلك السمة اللاحقة: إن المفهوم الأول للعلم كمعرفة تقنية وعملية، في الوقت الحاضر، كتخصص يمكن له على الأقل أن يطرح ادعاء الاتساق الواضح في طروحاته؛ بينما يعمل التفسير الثاني للعلم كقيمة ثقافية بحد ذاتها (التفسير الرجعي للعلم)، على صناعة ظهوره من جديد الآن، ويبحث بجهد من أجل أن يخفي عجز الروح خلف الكذبة الواعدة غير الواعية. إن عملية ارتباك اللاروحية يمكن لها حتى أن تذهب أبعد من ذلك بكثير لتقود مؤيدي النظرة التقنية والعملية للعلم ولتعلن بوضوح عن اعتقاداتهم المتبناة في العلم كقيمة ثقافية؛ حينذاك، فإن المفهومين أو التأويلين، أعلاه، يفهمان بعضهما البعض بشكلٍ متكاملٍ في فضاء اللاروحية نفسه وسياقها. ربما نختاربحرية أن نسمي القانون أو الفضاء الفكري، حيث يتم تجمع الاختصاصات العلمية معاً لغرض التعليم والبحث في الجامعة، ولكن هذا الأمر ليس ذا جدوى، فهو ليس أكثر من إسم؛ إن «الجامعة» توقفت ومنذ زمن ليس بالبعيد عن أن تكون وجوداً لقوة أساسية للوحدة والمسؤولية. إن ماقلته هنا في عام (١٩٢٩) في خطابي الافتتاحي، يبقى أمراً صحيحاً وصائباً بالنسبة إلى الجامعة الألمانية: «إن الحقول العلمية مازالت بعيدة بعضها عن البعض الآخر في مقاربتها. وإن موضوعاتها يتم التعامل معها بطرق مختلفة تماماً بعضها عن البعض الآخر. اليوم نجد خليطاً من التخصصات يمكن له أن يرتبط أحدها مع الآخر فقط وبطريقة خجولة واهية، عن طريق النظام التقني للجامعات والأقسام، والحفاظ على

معانيها السامية لا يتم فقط إلا من خلال الأهداف العملية لمختلف الفروع العلمية. إن العلوم فقدت حقاً جذورها الضاربة في أسس أرضيتها».[1]
فالعلوم اليوم، وفي فروعها كافة ليست أكثر من مهمة أو مهنة تقنية وعملية لجني الربح ولتحويل ونقل المعلومات ليس إلا. إن استيقاظ الروح لا يمكن أن يأخذ نقطة انطلاقه من هكذا مفهوم أخرق للعلم. فهذا المفهوم **للعلم هو بحد ذاته يحتاج إلى من يوقظه من سباته.**

(٤) إن سوء التأويل الأخير للروح يقوم على الدحض والتزييف المذكور أعلاه، ذلك الذي يمثل الروح كعقل، والعقل كأداة خدمية نافعة، والتي جنباً إلى جنب مع إنتاجها أو منجزها، تتموقع في حقل الثقافة. في النهاية، فإن الروح كعقل منفعي والروح كثقافة أصبحا عيداً من الزخارف والزينة تتم رعايتها وتهذيبها وحراثتها جنب إلى جنب مع العديد من الأشياء الأخرى. فهذه الزخارف يتم إبرازها وعرضها كدليل واضح أنه لا يوجد قصد أو هدف ما للقتال والصراع ضد الثقافة أو تفضيل الحالة الهمجية. في البدء، على سبيل المثال: أخذت الشيوعية الروسية موقفاً سلبياً بكل معنى الكلمة من هذا الأمر، ولكنها سرعان ما ذهبت أكثر بعيداً في تبني تكتيكات الدعاية لمثل هذا النوع.

وبالخلاف مع سوء التأويل المتعدد الجوانب لموضوع الروح، نحن نُعرف ونحدد ماهية الروح وجوهرها وفق الشكل اللاحق: (ينبغي علي هنا أن أستشهد بفقرات من خطاب العميد الذي ألقيته بمناسبة تعييني في منصب رئيس جامعة فرايبورغ)، بسبب صياغته الموجزة: «إن الروح

---

(١) Heidegger, **Was ist Metaphysik?** 1929, p.8.

لاهي ذكاء ولا هي براعة فارغة، ولا هي بمثابة لعب غير مسؤول للفطنة، ولا هي عمل لاحدود له من تقطيع أوصال الأشياء ينجز بواسطة العقل العملي؛ وأقل بكثير هي عالم-العقل؛ الجواب بصراحة، لا؛ إن الروح هي أمر أساسي، إنها معرفة حل من أجل جوهر الروح وماهيتها».[1] فهي تعبئة وتحريك وتجنيد قوى الموجود بحد ذاته، وككل. وأينما تسود الروح، فإن الموجود بحد ذاته يصبح، دائماً وفي كل الأوقات، أكثر أصالة في وجوده. وعليه، فإن البحث والاستقصاء في الموجود بحد ذاته وككل، أي طرح التساؤل عن سؤال الوجود، يعتبر واحداً من أهم الشروط الأساسية والجوهرية لإيقاظ الروح، وبالتالي، يعتبر شرطاً أساسياً للوجود-التاريخي الأصلي هناك- [في- العالم]. فهذه المهمة هي أمر لاغنى عنه إذا تحولت ظلمة العالم لتصبح إحباطاً وإذا كان موقع أمتنا الجغرافي في وسط أوروبا يحتم عليها أن تأخذ بزمام الأمور كي تنجز مهمتها التاريخية. هنا، بإمكاننا أن نوضح فقط في سياق المخطط الواسع الرحب الأفق لماذا طرح سؤال مثل «سؤال الوجود» هو في حد ذاته يتم فقط، وبكل معنى الكلمة، ضمن فضاء ما هو تاريخي، ولماذا، وفقاً لذلك، يعتبر سؤالنا ما إذا كان «الوجود» سيبقى مجرد كلمة جوفاء ومحض بخار بالنسبة إلينا أم أنه يمثل قدر الغرب بأكمله؟ هو بالحقيقة سؤال يمثل كل شيء ماعدا أو باستثناء أن يكون مجرد مغالاة وإسراف ومجاز خطابي.

ولكن، إذا كان سؤالنا عن الوجود يمتلك هذه الصفة والميزة الأساسية والحاسمة، فإنه ينبغي علينا، بادئ الأمر وقبل كل شيء، أن نأخذ تماماً

(١) Heidegger, **Rektoratsrede**, p.13.

على محمل الجد وجهة نظر الحقيقة التي تعطي السؤال ضرورته الحالية والمباشرة، الحقيقة التي تقول بأن «الوجود» بالنسبة إلينا أكثر بكثير من مجرد كلمة فارغة وإن معناها محض بخار زائل. لكن ليس هذا هو نـــوع الحقيقة التي بكل بساطة تواجهنا كشيء غريب، والذي نحتـاج فقط أن نلاحظه كحدوث. بل إنهـا الحقيقـة التي نقف بثبات علـى أساسها. إنهـا ببساطة «حالة» وجودنـــا -هناك- [في -العالم]. بعبارة «حالة»، أنا هنا لا أقصد الكيفية التي يمكن أن يبرهن عليها فقط سيكولوجياً. هنا، المقصود بعبارة «حالة» بدقة هو مجمل قوامنا ووجودنا، الطريقة التي من خلالها أن نكون أنفسنا وأن نبني وننشئ كياننا في ما يتعلق بالوجود. هنا، نحن غير مهتمين بعلم النفس، ولكننا مهتمون بتاريخنا بالمعنى الأساسي. عندما نناديه «بالحقيقة» على الرغم من أن هذا الوجود يبدو بالنسبة إلينا مع ذلك مجرد كلمة ومحض بخار، فإننا نتحدث عن هذا الأمر بشكلٍ مؤقت. نحن فقط نمسك بقوة بهذا الموضوع، نحاول أن نؤسس شيئاً ما لا يزال أمراً غير مفكرٍ فيه أو غير مطروق بعد، لأننا مازلنا لانمتلك مكاناً أو موضعاً نستند إليه، حتى وإن كان يبدو لنا أنه شيء يحدث ما بيننا، هنا وهناك، أو يحدث فينا، كما يحلو لنا أن نقول.

إن المرء يود أن يدمج الواقعة الفردية والتي مؤداها أن الوجود، بالنسبة إلينا، يبقى ليس أكثر من كلمة فارغة المعنى وبخار زائل ومتلاشٍ مع الواقعة الأكثر عمومية وهي أن العديد من الكلمات، وبدقة أكثر الكلمات الأساسية، هي في الوضع نفسه؛ إن اللغة عموماً تستهلك وتستنفد وتستخدم من خلال الاستخدام اليومي، فهي وسيلة لاغنى عنها ولكنها غير سيدة، أي لا تمتلك زمام أمرها للاتصال، يمكن للمرء أن يستخدمها

كما يشاء، إنها وسيلة غير مبالية بالمرة كما هو شأن وسائل النقل العامة، كما هو شأن الشارع المخصص لسير الحافلات الذي يستخدمه كل واحد منا ويسير عليه في سيارته. كل امرىء فينا يتحدث ويكتب من خلال اللغة وبواسطتها، من دون أن يواجهه أي عائق وبدون أن يتعرض إلى أي نوع من الخطر. هذا هو بالتأكيد صحيح. وفقط مجموعة قليلة جداً قادرة على التفكير من خلال كل تضمينات تلك اللاعلاقة للوجود-اليومي هناك مع اللغة.

ولكن فراغ كلمة «الوجود»، والتلاشي والاضمحلال الكامل للقب القوة الذي تمتلكه، هو، في الحقيقة، ليس فقط مثالاً معيناً خاصاً للاستهلاك العام للغة؛ بل في الواقع، إن الخراب الكامل للعلاقة مع «الوجود» هو السبب الواقعي والحقيقي الذي يكمن وراء حالة الافتقاد العام لأي علاقة أصيلة مع اللغة.

إن المحاولات المتنوعة لعملية تطهير اللغة وتنقيتها والدفاع ضد همجيتها المتقدمة محاولات، بالفعل، تستحق الاحترام. ولكن مثل تلك المحاولات هي فقط لتشرح وتبرهن لنا بوضوح أكثر أننا لم نعد نعرف بالضبط ما هو الأمر الذي يكون على المحك والأساسي فعلاً في اللغة. ولأن قدر اللغة، ببساطة، يتجذر في علاقة أي أمة من الأمم مع الوجود، فإن سؤال الوجود سوف يجعلنا ننغمس ونغوص بعمق في سؤال اللغة. إن الأمر هنا أكثر من أن يكون مجرد حادثة خارجية، حيث نجد الآن- كما نحاول أن نهيئ الأمر كي نبين حقيقة تبخر الوجود في كل تضميناتها وتفاصيلها-أنفسنا مجبرين على أن نأخذ بجدية أكثر فضاءات وسياقات الاعتبارت اللغوية اتساعاً كنقطة انطلاق لبحثنا في هذا الموضوع.

الفصل الثاني

بحث في الجانب النحوي والإيتمولوجي لكلمة «الوجود»

إذا كان معنى «الوجود» لا يمثل بالنسبة إلينا أكثر من كلمة فارغة ومعنى زائل، فينبغي علينا أن نعمل، على الأقل، على الإمساك كلياً بكل تلابيب بقايا آثار ذلك المعنى، ومع أخذ هذا الأمر بعين الاعتبار، ينبغي أن نطرح، أولاً وقبل كل شيء، السؤالين اللاحقين:

(١) ما هو نوع كلمة «الوجود» وطبيعتها بالقياس إلى صورتها اللغوية؟

(٢) ما الذي يخبرنا علم اللغويات واللسانيات بدقة عن المعنى الأصلي لتلك الكلمة [أي كلمة الوجود]؟

ومن أجل أن نضع هذا الأمر بصيغ ومصطلحات تعليمية مفهومة [للقارئ]: ينبغي علينا أولاً أن نبحث في (١) الجانب النحوي؛ (٢) والجانب الإيتمولوجي لكلمة «الوجود».[1]

---

(١) Zu diesem Abschnitt vgl. Jetzt: **Ernst Fraenkel,** (Das Sein und seine Modalitäten), erschienen in **Lexis** (Studien zur Sprachphilosophie,

إن الجانب النحوي لا يهتم فقط وفي المقام الأول بصور الكلمات ومخارجها الصوتية، وإنما يأخذ تلك العناصر الصورية كدلائل وإشارات لاتجاهات خصوصية، وإلى اختلافات في مدلولات المعاني الممكنة والمحتملة للكلمات، وفي الطرق الممكنة لتوظيفها في الجملة أو في وحدات أكبر من المقال. فكلمات مثل: ذهبَ، ذهبوا، لقد ذهبوا، ذهاب، الذهاب، للذهاب، هي صيغ متنوعة للكلمة ذاتها لكنها تتعيين بالتوافق مع الاتجاهات المحددة للمعنى. نحن نعرفها جيداً من خلال العناوين والمصطلحات المتنوعة في كتب النحو، على سبيل المثال: الحاضر، الصيغة التامة، الماضي المركب، الصيغ الأمرية، صيغة المضارع التام، صيغة المصدر. لكن هذه المصطلحات توقفت منذ زمن بعيد عن أن تكون أي شيء آخر عدا أدوات ووسائل، ومع الوظيفة التي تقدمها نستطيع أن نشرح اللغة ميكانيكياً وكذلك نرسي القواعد ونثبتها. وعلى وجه التحديد، وبدقة أكثر، إن الشعور البكر نحو اللغات لايزال يثير فينا حافز التفكير كثيراً، ونحن نشعر بوضوح بموت هذه الصيغ النحوية، التي أصبحت الآن مجرد آليات وتقنيات. إن اللغة واللغويين تم القبض عليهم معاً بسرعة متلبسين باستخدام هذه الصيغ الجامدة المتزمة الصلبة، كما لو أنها شبكة فولاذية. ففي مذاهب المدارس الفكرية العقيمة المجدبة والخالية من الروح، هذه المفاهيم الصورية والمصطلحات النحوية أصبحت تماماً قواقع غامضة وغير مفهومة.

Sprachgeschichte und Begriffsforschung) herausgeg.v. **Johannes Lohmann**, Bd.II (1949), p.149 ff.

بلاريب، يبدو أن من المهم جداً بدلاً من تعليم أولادنا هذا الأمر الفج ينبغي عليهم، في الواقع، أن يتعلموا شيئاً ما مفيداً عن جرمانية العصور ما قبل التاريخ وفجر التاريخ الأول. ولكن حتى هذه المحاولة يمكن لها أن تغرق في التبلد ذاته والعقم غير المثمر ما لم ننجح في إعادة بناء العالم الروحي للمدرسة من داخل ومن خارج الأساس الذي تقوم عليه، أعني، أن نمنح المدرسة بعداً وفضاءً روحياً أكبر وأكثر اتساعاً، ولا نقتصر فقط على تهيئة المناخ العلمي فيها. والخطوة المُتّخذة، هنا، ينبغي أن تكون، في المقاييس كافة، ذات طابع ثوري حقيقي في العلاقة السائدة مع اللغة. ومن أجل أن ننجز تلك الغاية بنجاح ينبغي لنا أن نقوم بحركة ثورية مصححة في عمل وأداء المعلمين قاطبة، وهذا يشمل بدوره كل مؤسسات الجامعة، حيث ينبغي لهذه الأخيرة أن تقوم بقلب وتبديل مناهجها وتثوير صيغها، وأن ترمي بكل الصيغ القديمة البالية التي تتبعها، وأن تتعلم جيداً كيف تفهم مهمتها المركزية بدلاً من أن تنمسخ وتضيع من خلال انشغالها بالتفاهات. علاوة على ذلك، لم يعد مفهوماً بالنسبة إلينا أن كل تلك الأشياء التي نعرفها حتى الآن ربما تكون وتتجلى بصيغ وأشكال أخرى مختلفة؛ وإن هذه الصيغ النحوية المذكورة أعلاه، ينبغي أن تُفهم، بأنها ليست موجودة منذ الأزل تقف هنا بصيغها المطلقة، تشرح وتنظم شأن اللغة بحد ذاتها، إن الأمر على العكس من ذلك تماماً، فهي قد نشأت من بذور تأويل محدد للغة الإغريقية واللاتينية. وكل هذا يحدث ويأخذ مكانه على أساس حقيقة أن اللغة أيضاً، يمكن اعتبارها كموجود، كما هو شأن أي موجود آخر يمكن الوصول إليه ويُحدد من خلال طريق واضح لا لبس فيه. وعلى نحو جلي، فإن شرعية مثل هذه المهمة، والطريق الذي من خلاله تُنجز، يعتمد على

فإن شرعية مثل هذه المهمة، والطريق الذي من خلاله تُنجز، يعتمد على نوعية النظرة الأساسية «للوجود» تلك التي تقود خطواتنا في هذا العالم.

إن عملية تحديد ماهية اللغة وجوهرها، والبحث والاستقصاء في تفاصيلها، هو أمر محكوم دائماً بسلطة الفكرة السائدة والمبلورة مسبقاً حول ماهية «الوجود» وجوهره، وعن مفهوم الماهية بذاتها. ولكن «الماهية» و«الوجود» كلاهما يتم التعبير عنهما من خلال وسط اللغة وفضائها. هنا، من المهم جداً أن نتحدث عن هذه العلاقة، لأننا نقوم بالبحث عن حقيقة كلمة «الوجود». وإذا-وهذا أمر لا مفر منه منذ البداية-كان لابد لنا أن نقوم باستخدام النحو التقليدي وصيغه في هذا الدلالة النحوية للكلمة، فإنه ينبغي لنا، وخصوصاً في الحالة الراهنة، أن نقوم بذلك مع تحفظ أساسي هو أن هذه الصيغ النحوية ليست كافية تماماً لإنجاز غرضنا. وفي سياق تحقيقاتنا فإن مثال الصيغة النحوية الحاسمة سوف يبرهن أن هذا هو الحال بالضبط.

لكن قريباً سوف يذهب هذا البرهان أبعد من ذلك، وعليه سوف يبدد أي ادعاء يقول: إن هدفنا هنا ينصب على تحسين الشأن النحوي. إن هدفنا، في الواقع، يكمن في توضيح وتسليط الضوءعلى ماهية «الوجود» وجوهره في العلاقة مع التفاصيل المعقدة مع ماهية اللغة وجوهرها. هذا المهمة ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار مايلي: إذا كنا لا نريد أن نسيء فهم طبيعة مهمة التحقيقات اللغوية والنحوية ونسقط في فخ اللعبة العقيمة غير المثمرة التي لاتمت بصلة إلى الموضوع فإنه ينبغي علينا أن نبحث ونستقصي: (١) في الجانب النحوي؛ (٢) وفي الجانب الإيتمولوجي لكلمة «الوجود».

(١) الجانب النحوي لكلمة (وجود)

إن السؤال هنا هو: ما هي نوعية وطبيعة كلمة، مثل كلمة، «الوجود» بالعلاقة مع شكل الكلمة وصورتها؟ إن معنى كلمة «الوجود» <das Sein> يتطابق مع معنى السير والتقدم، السقوط، الحلم... الخ <das Gehen, das Fallen, das Träumen>. هذه الكينونات هي، في الواقع، أسماء حالها حال أسماء الموجودات الأخرى، كالخبز، والبيت، والعشب والشيء [الذي يقف أمامنا]. ولكننا لاحظنا وأشرنا في الحال إلى هذا الاختلاف اللاحق: أن بإمكاننا أن نوجزها أو نختزلها فقط إلى الأفعال اللاحقة: يذهب، يسقط <gehen, fallen>... الخ، حيث يبدو من غير الممكن وضعها مع مجموعة أخرى من الأفعال. كلمة «البيت»، إذا أردنا التأكد من ذلك، لها علاقة وثيقة مع صيغة لإيواء، على سبيل المثال: «إنه يسكن أو يعيش أو يقطن <dwells> في الغابة». ولكن علاقة النحو مع المعنى، وخصوصاً، بين كلمات: الذهاب <das Gehen> للذهاب <gehen> هي علاقة مختلفة تماماً عن طبيعة العلاقة القائمة ونوعيتها بين «البيت» و«لإيواء». من ناحية أخرى، توجد هناك كلمات تشكل تماماً تطابقاً مع مجموعتنا الأولى من الكلمات «الذهاب والسقوط»، ولكنها مع ذلك تتشابه وتتماثل أيضاً، مع كلمات «الخبز»، «البيت» في ميزة الكلمة وصفتها ومعناها. على سبيل المثال: «السفير أعطى الأمر بتناول [العشاء] [الأكل] (Essen) العشاء: <صيغة المصدر ليأكل (essen)». أو «مات بسبب معاناته من مرض عضال- ليدن» <المرض: صيغة المصدر ليعاني (leiden)>. نحن لم نعد نعتبر تلك الكلمات تخص الأفعال أو تتعلق بها.

فمن الفعل المنعوت فيها تم تطوير أسماء، من خلال الصيغة المحددة للفعل والذي يسمى في اللاتينية صيغة المصدر (*modus infinitivus*).

وعلى الشاكلة نفسها نعثر على نوعية هذه العلاقات نفسها في ما يتعلق بكلمة «الوجود». هذا النعت يرجع إلى صيغ المصدر «أن تكون»، والذي يعود بدوره إلى الصيغ اللاحقة: أنت، هو، كنا، كانوا. «الوجود» كمنعوت يشتق من الفعل، بمعنى آخر: إن كلمة «الوجود» هي «منعوت حرفي». إن ذكر هذه الصيغة النحوية يكمل ويتمم الدلالة اللغوية لكلمة «الوجود». هناك العديد من الأشياء ذات المنحى اللغوي الواضحة بذاتها، هنا، وقد ناقشناها بإسهاب. ولكن سأكون أكثر حذراً أو لنقل أكثر دقة بالقول: إن هذه الاختلافات اللغوية والنحوية هي محض اتفاقات متهالكة، لأنها ببساطة بعيدة عن أن تكون «بينة وواضحة بذاتها». بناءً على ذلك، ينبغي لنا أن نلقي نظرة حذرة حول الصيغ النحوية المطروحة على بساط التساؤل، على سبيل المثال: (الفعل، المنعوت، المصدر، اسم الفاعل واسم المفعول).

من اليسير ملاحظة أن في بنية الكلمة المشتقة من <الوجود> (das Sein) فإن الصيغة الأولية الحاسمة هي مشتقة عادة من المصدر <أن تكون> (sein). هذه الصيغة للفعل تم تبديلها مع صيغة المنعوت. الفعل، المصدر، والمنعوت، طبقاً لذلك، هي ثلاث صيغ نحوية تحدد وتعين صفة الكلمة، أي بعبارة أدق، كلماتنا كلمة «الوجود» (das Sein). إذن، أولاً وقبل كل شيء، من المهم جداً أن نفهم مدلول هذه الصيغ النحوية ومعناها. اثنان من تلك الصيغ الثلاث، أعني، «الفعل» و«المنعوت»، يقعان ضمن مجموعة الكلمات التي يتم تمييزها وملاحظتها منذ البداية في النحو الغربي، والتي إلى يومنا هذا مازالت تعتبر صيغاً أساسية للكلمات والنحو

بشكلٍ عام. وبناءً على ذلك، فإن بحثنا واستقصاءنا في المنعوت والفعل معاً يأخذانّنا إلى طريق السؤال عن ماهية اللغة وجوهرها. لأن السؤال ما إذا كانت الصيغة الحقيقة للكلمة إسماً (المنعوت) أو فعلاً يظل يتطابق مع السؤال الذي يتعلق بالصفة الأصلية للمقال والكلام بشكلٍ عام. وفي الوقت الراهن، لا يمكن لنا أن نذهب ونحفر بعيداً في هذا السؤال بشكلٍ مباشرٍ، ولكن ينبغي لنا، بالأحرى، بدلاً من ذلك أن نساعد أنفسنا بخصوص اختيار الوسيلة الناجعة في فهمه. [بعبارة أخرى] ينبغي علينا أن نحدد أنفسنا في هذه اللحظة الراهنة فقط في مسألة دراسة الصيغة النحوية التي تزودنا بالجسر الذي يوصلنا إلى بنية المنعوت اللفظي، أعني، المصدر (ليذهب، ليأتي، ليسقط، ليغني، ليأمل، ليكون....الخ)

والسؤال هنا: ما الذي يعنيه المصدر بدقة؟ إن هذا الكلمة، في الواقع، هي اختصار لصيغة المصدر(*modus infinitivus*) في اللاتينية، إنها نمط غير محدود، نمط غير متعين، أعني، اللاتعين في النمط والصيغة التي ينجز فيها الفعل وتشير إلى وظيفتها الدلالية واتجاهها.

وبشكلٍ مماثلٍ إلى معظم المصطلحات النحوية اللاتينية، هذا المصطلح [المصدر] يشتق من عمل النحويين الإغريق. هنا، مرة أخرى، نواجه صعوبات عملية الترجمة والتي ذكرناها، في البداية، في العلاقة مع كلمة (*physis*). لانحتاج هنا أن نتناول بإسهاب مسألة كيفية نشوء النحو عند الإغريق، وكيف تم تبنيه لاحقاً بواسطة الرومان وتسليم تراثه من بعد إلى العصور الوسيطة والعصر الحديث معاً. في ما يتعلق بتاريخ النحو فإننا نعرف العديد من التفاصيل المهمة. حتى الآن، لا يوجد حقاً أي عمل أو كتاب واحد ينفذ بعمق إلى هذه العملية، وبالتالي يكون ذا وظيفة جوهرية

في تشكيل كل أساسات الروح الأوروبية. ونحن، علاوة على ذلك، نفتقر حتى إلى وجود الصياغة الكافية الرصينة للمشكلات التابعة إلى هذا الموضوع، والتي ينبغي أن يتم فهمها ذات يوم بشكلٍ محتمٍ، بعيداً عن كل الإرهاصات الطارئة، لأن هذا الأمر كله يبدو ربما واحداً من المصالح الراهنة المهمة.

إن ما يعطي هذا التطور معناه الكامل هو أن «النحو الغربي» ينبثق ويتجلى بوضوح من مسألة تفكير الإغريق في سياق لغتهم الإغريقية وفضائها. لا، إلى جانب اللغة الألمانية، تعتبر اللغة الإغريقية -في ما يتعلق بقدرة إمكانيتها على التفكير في الوقت الراهن- من أكثر اللغات قوة ومن أكثر اللغات التي تحمل طابعاً روحياً صرفاً يميزها عن باقي اللغات الأخرى.

أولاً، وقبل كل شيء، ينبغي أن يوضع في الاعتبار أن اختلافات الصيغ الأساسية في اللغة الإغريقية بين الكلمتين التاليتين: (*onoma*) و(*rhēma*) قد تم تطويرها وتأسيسها من خلال الصلة الوثيقة مع عمليتي التأويل والتفسير لموضوع «الوجود»، والتي بلا أدنى شك مارست وتمارس تاثيراً يقينياً ومحدداً في الغرب ككل. هذه الصلة الداخلية بين هاتين العمليتين وصلت إلينا بشكلٍ واضحٍ وبشكل غير فاسد مُصّاغة في محاورة أفلاطون «السوفسطائي». مصطلحا (*onoma*) و(*rhēma*) كانا، في الحقيقة، مصطلحين معروفين حتى من قبل أفلاطون. ولكن في ذلك الوقت، أي مع أفلاطون، تم اعتبارهما أسماء تغطي الاستخدام الكامل للكلمات المتنوعة. فكلمة أو مصطلح (*onoma*) تعني تحديداً (التسمية اللغوية في تحديد هوية الشخص أو الشيء المسمى)، وتم تداولها، من

ثم، واستخدمت في نطق الكلمة، التي تم تعيينها وتحديدها لاحقاً نحوياً بمصطلح (*rhēma*). والمصطلح الأخير (*rhēma*) يعني بدوره «الكلام، المقال»؛ ومصطلح (*rhētōr*) يعني «المتكلم، الخطيب»، الذي لا يوظف فقط الأفعال ولكن أيضاً الأسماء (*onomata*) في المعنى المحدد للمنعوت في استخداماته.

إن حقيقة أن هذين المصطلحين في الأصل يغطيان في استخداماتهما حقلاً واسعاً هو في الواقع أمر مهم للجدل الذي ينبغي لنا أن نقدم المزيد منه، أعني تحديداً السؤال، الذي تمت مناقشته في الحقل اللغوي، وهو ما إذا كان الفعل والإسم، الذي يمثل الصيغة الأصلية للكلمة، هو ليس سؤالاً حقيقاً وأصيلاً بالمرة. فالسؤال الزائف بخصوص هذا الأمر نشأ أولاً في ضوء النحو المتطور، وليس من باطن عملية التأمل فلسفياً في ماهية اللغة وجوهرها، وذلك بالطبع قبل أن يقطع النحويون في ما بعد أوصاله إرباً إرباً.

ومن ثم، فإن المصطلحين (*onoma*) و(*rhēma*)، واللذين في الأصل يعنيان ويحددان كل الكلام، تم اختزالهما في المعنى، وأصبحا، من ثم، مصطلحات تمثل فئتين رئيسيتين من الكلمات. وفي محاورة «السوفسطائي»، يعطي أفلاطون ولأول مرة تأويلاً وتوضيحاً لهذا الاختلاف القائم بين هذين المصطلحين. فهو يبدأ، هذه المهمة، من خلال التعيين والتحديد العام لكلمة «الوظيفة». إن المصطلح (*onoma*) بالمعنى الواسع يعني (*dēlōma tēi phonēi peri tēn ousian*) «الكشف والبوح من خلال الصوت»، في العلاقة مع وضمن نطاق وجود الموجود.

ففي حقل الموجود يمكن إجراء التمايز والاختلاف والمفاضلة حتى

ما بين المعنى العملي أو الذرائعي (*pragma*) من جهة؛ والممارسة (*praxis*) من جهة أخرى. فمصطلح (*pragma*)، على سبيل المثال: يمثل الأشياء التي بموجبها يتعين علينا القيام بالأمر المراد، الأشياء التي هي دائماً مثار اهتمامنا. أما مصطلح (*praxis*) فإنه يعني الفعل والنشاط بأوسع المعاني، حيث يشتمل أيضاً على مصطلح (*poiēsis*). فالمصطلحات تبدو على نوعين (*ditton genos*). فهي إما (*dēloma pragmatos*) و(*onoma*)، وتعني «الكشف والبوح بالأشياء»، أو (*dēlōma praxeōs*) و(*rhēma*) وتعني «الكشف والبوح بالفعل». في حين أن مصطلحي (*plegma*) و(*symplokē*) هما (ممازجة ومناسجة تحدث بين النوعين أعلاه من المصطلحات)، وأيضاً لدينا مصطلحات *logos elachistos* (*te kai prōtos*) وهي الأقصر بين المصطلحات (ولكن في الوقت ذاته) تمثل أول مقال أصيل وموثوق به. ولكن، بلا أدنى شك، يعتبر أرسطو الفيلسوف الأول الذي أعطى تأويلاً ميتافيزيقاً واضحاً لمصطلح اللوغوس (*logos*) بمعنى «العرض الوافي والبسيط». فقد ميز ما بين مصطلح (*onoma*) بمعنى (*sēmantikon aneu chronon*) ومصطلح (*rhēma*) بمعنى (*prossēmainon*)[1]. هذا التأويل لمصطلح اللوغوس تم اعتباره والأخذ به كنموذج في سياق التطورات اللاحقة المتعلقة بالشأن المنطقي والنحوي. وعلى الرغم من أن النحو قد انحل تقريباً بشكلٍ مباشرٍ وأصبح مجرد موضوع يدرس بشكلٍ نظريٍ في الأوساط الأكاديمية، فإن هذا الموضوع ظل مع ذلك يحتفظ بأهميته الحاسمة والقصوى. لأنه،

---

(١) Aristotle, **De Interpretatione**, c.2-4.

وعلى مدى آلاف السنين كانت أعمال النحويين اللاتينيين والإغريق تمثل المناهج والكتب المدرسية التي تُعتمد وتدرس في العالم الغربي. ونحن نعرف جيداً أن تلك الفترة لم تكن على الإطلاق فترة واهنة وعديمة الأهمية [في تاريخ الفلسفة].

ونحن نتساءل، هنا، ونبحث عن كلمة من كلمات الرومان كانت تسمى لديهم (*infinitivus*). فهذه الكلمة بذاتها تمثل الصيغة السالبة لكلمة (*modus infinitivus*) والتي تشير إلى مصطلح (*modus finitus*)، أي إلى نمط من التحديد والتقييد، تحديد وتقرير المغزى اللفظي. والسؤال، الآن هو: ما هو النموذج الإغريقي لهذا التمييز؟ ففيما كان النحويون الرومان يحددون ويصفون المصطلح (*modus*) بالمصطلح الحيادي الشاحب كان النحويون الإغريق، من جهة أخرى، يعبرون به عن الميل إلى الجانب الآخر (*enklisis*). هذا المصطلح أو الكلمة يتحرك في الاتجاه ووسط المعنى نفسه كما يشير مصطلح إغريقي آخر إلى الصيغة النحوية. ذلك أن هذه الكلمة معروفة ومعلومة لنا من خلال الترجمة اللاتينية (*ptōsis*) و(*casus*)،أي من خلال حالة تصريف الاسم. ولكن، في الأصل، كلمة (*ptōsis*) تعين وتحدد أي نوع من أنواع التصريف للصيغة الأساسية- الاشتقاق، تصريف الأسماء- يُعتمد ليس فقط في المنعوتات ولكن أيضاً في الأفعال. ولكن لم تُفهم الأمور بشكلٍ واضحٍ إلا بعد أن تم العمل على أن تلك التصريفات بعمق، بمعنى أدق، تم تحديدها وتعيينها بواسطة المصطلحات المختلفة. إن تصريف الاسم يسمى (*ptōsis*) و(*casus*)؛ أما الفعل فهو (*enklisis*) و(*declinatio*).

أما السؤال، الآن، فهو: كيف أصبح هذان المصطلحان (*ptōsis*)

و(*enklisis*) الخصوصيان متداولين ومستخدمين في سياقات ومجالات دراسات اللغة وتصريفاتها؟ إن اللغة دائماً ما يتم اعتبارها، وبشكلٍ جلي، شيئاً ما بين الأشياء الأخرى، وتعتبر دائماً أيضاً، موجوداً بين الموجودات الأخرى. إذن، فإن السياق والوسط والنمط الذي حاول من خلاله الإغريق أن يفهموا «الموجود» في وجوده وفي فضائه الأنطولوجي كان ملزماً بجعل ذاته يتم الشعور بها وإدراكها في تفاصيل وجهة نظرهم وتعريفهم للغة. فقط على هذا الأساس يمكن لنا أن نفهم هذه المصطلحات التي، كمزاج وكحال، أصبحت منذ فترة طويلة رثة وعديمة المعنى بالنسبة إلينا.

وفي هذه المحاضرة [أو الكتاب] ينبغي لنا دائماً أن نرجع إلى وجهة نظر الإغريق في الوجود لنتفحصها ونستقرئ تفاصيلها بدقة وحذر، لأن وجهة النظر تلك، على الرغم من أنها أصبحت عادية جداً وغير مميزة عند الإغريق، فإنها تظل مع ذلك الفكرة السائدة والمهيمنة على الفكر الغربي حتى اليوم. وبما أن هذا الأمر ليس صحيحاً فقط في ما يتعلق بمذاهب الفلسفة ولكن أيضاً، في ما يتعلق بالأمور الأكثر شيوعاً وفي شأن الحياة اليومية، فإننا ينبغي أن نحاول، حينما نشرع في فحص وجهة نظر الإغريق في اللغة، أن نصف المبادىء الأساسية الأولى لوجهة نظر الإغريق في «الوجود».

هذا المنهج، الذي سوف نقوم باتباعه هنا، تم اختياره بشكلٍ مقصودٍ. نأمل أن نوضح من خلال المثال المستمد من النحو أن «التجربة الغربية المحددة»، «الفكرة»، و«تأويل اللغة»، أمور نمت، في الواقع، وترعرعت في أحضان الفهم الحقيقي لمسألة «الوجود».

إن كلمات مثل (*ptōsis*) و(*enklisis*) تعني وتعبّر عن معنى السقوط، الانقلاب، الانحدار. هذا، في الحقيقة، يتضمن انحرافاً عن معنى الوقوف

منتصباً وباستقامة. ولكن هذا البناء للوقوف-هناك بثبات، الخروج <zum Stande kommen> الآتي من أجل الوقوف، الثبات والاستمرار، <im Stand bleiben> البقاء في حالة الوقوف، هذا ماكان يعنيه ويفهمه الإغريق، في الواقع، من مصطلح «الوجود». ولكن ماينمو ويصبح من ثم مستقراً في جوهره <ständig>، يصطدم، بالأحرى، بشكلٍ حرٍ وتلقائي، مع ضرورة حده (*peras*). إن هذا الحد، في الحقيقة، لايأتي إلى الموجود من الخارج. ولا يزال بشكل أقل هو النقض الموجود في معنى التحديد. لا، إن الشيء الذي يحتفظ في مسألة التحكم في ذاته من خارج سياقات الحد، يمتلك ذاته، حيث إن الأمر الثابت الذي يحتفظ بنفسه، هو في الحقيقة «وجود» الموجود. إنه أول شيء يجعل من الموجود موجوداً في «الموجود» كشيء مختلف ومميزٍ عن «اللاموجود». فمجيء الشيء ليقف، طبقاً لذلك، في الوجود يعني: أن ينجز الشيء الحد المقرر لنفسه، أن يحدد ويعين نفسه. وبناءً على ذلك، فإن الصفة الأساسية للموجود هي وجود (*to telos*) الذي لا يعني، في الواقع، الهدف أو الغرض بل يعني تحديداً الغاية. وهنا فإن «الغاية» لا تؤخذ بالمعنى السالب، كما لو أن هنالك شيئاً ما خصوصياً حولها لا يستمر ويتواصل في وجوده، بمعنى يسقط أو يتوقف عن الوجود. إن مفهوم «الغاية» يعني نهاية المطاف بمعنى إنجاز<Vollendung> ما كان يراد إنجازه. فسياق وفضاء كل من الحد والغاية هما بمثابة الأدوات والمفاتيح التي يبدأ من خلالها الموجود عملية الوجود. إنه على هذا الأساس ومن خلال هذا السياق ينبغي لنا أن نفهم المفهوم الأعلى الذي استخدمه أرسطو للوجود، (*entelecteia*)-الشيء الذي يمسك نفسه (يحافظ) على-نفسه-في الغاية (والحد). أما

الفلسفة اللاحقة، ولا نذكر هنا علم البيولوجيا، فإنها جعلت من مصطلح (*entelechy*) يُظهر المدى الكامل للانحطاط وفساد الفكر الإغريقي. إن الشيء الذي يموقع نفسه ويموضعها في حدها، ينجز هذا الحد، وهكذا يقف منتصباً، يمتلك صورة (*morphē*). بمعنى أن مصطلح الصورة، كما يُفهم بواسطة الإغريق، يشتق ماهيته وجوهره من خلال عملية الانبثاق وموضعة نفسه وتموقعها -في-الحد المخصص له.

ولكن من زاوية الملاحظ، فإن الشيء الذي يقف هناك وحيداً-مع-نفسه، هو ذلك الذي يعيد تمثيل نفسه وتقديمها، إنه يقدم نفسه بالطريقة التي يبدو عليها في شكله النهائي. وعليه فإن الإغريق يسمون مظهر الشيء بالفكرة (*eidos*). [بعبارة أخرى]، في البدء كان مصطلح الفكرة (*eidos*) يشمل أيضاً صدى ذلك الموجود ورنينه في عقولنا حينما نقول: إن الشيء يمتلك وجهاً، ويمكن أن يجعل من نفسه مرئياً، إنه يقف هناك منتصباً. إن الشيء «يجلس». إنه يتوقف في وجوده على عملية التجلي والظهور، أي، الانبثاق، البزوغ، النشوء والخروج، لماهيته. ولكن كل تعريفات الوجود، التي ينبغي لنا الآن أن نعددها ونسجلها كلها هي، بالأحرى، تقوم وتقف معاً سوية على أساس تجربة الإغريق غير القابلة للشك أو للجدل في معنى الوجود، والذي كانوا ينادونه بـ (*ousia*)، أو أكثر دقة كانوا يسمونه (*parousia*). والترجمة العادية غير المفكر فيها لتلك الكلمة بمصطلح «الجوهر» يجعلها تفقد معناها تماماً. وبالنسبة إلى كلمة (*parousia*) نحن نمتلك المصطلح الألماني المطابق لها، أي، مصطلح الحضور <An-wesen>، ذلك الذي يصف ويشير إلى الوضع أو الحال أو المسكن وما حوله من الأرض، أو ما يقف منتصباً بذاته أو يشير إلى الذاتية المغلقة.

وفي زمن أرسطو كان مصطلح (*ousia*) يستخدم بهذا المعنى وأيضاً، بمعنى المصطلح الأساسي للفلسفة. بمعنى شيء ما يقدم ويعرض ذاته إلينا. [بعبارة أخرى]، إنه يقف بذاته بثبات، هناك، وبذلك يقوم ويتجلى وينبثق بذاته. إنه هوهو كما ينشأ. لأن مصطلح «الوجود» يعني، بشكلٍ أساسي بالنسبة إلى الإغريق الحضور الدائم والقائم.

لكن الفلسفة اليونانية لم ترجع مطلقاً إلى هذا الأساس للوجود وإلى مايفترضه ويقتضيه ضمناً. فهي تبقى تدور فقط، وتتعامل مع سطح ذلك الشيء الذي يقدم ذاته، وتبحث فقط في عملية فحصه واستجوابه في سياق التحديدات التي اقتبسناها.

نحن الآن في وضع يحتم علينا أن نفهم بشكلٍ جيدٍ وجهة نظر الإغريق في الوجود، تلك التي ذكرناها سابقاً في توضيحاتنا لمصطلح الميتافيزيقا، أعني بدقة أكثر، تجربة الوجود كطبيعة (*physis*). وكما قلنا، فإن المصطلحات اللاحقة لـ«الطبيعة» ينبغي أن يتم وضعها جانباً: إن مصطلح (*physis*) يعني الانبثاق والنهوض، ذلك التجلي والانكشاف العفوي، التلقائي، الذاتي والطبيعي الذي يتريث ويتباطأ في خطواته. في وسط تلك القوة فإن السكون والحركة ينفتحان ويتفتحان على وحدة أصيلة. هذه القوة، في الواقع، تمثل عملية القهر والهيمنة على الحضور الذي لم تتم السيطرة والتغلب<bewältigt> عليه بعد في عملية التفكير، حيث يتجلى ذلك الشيء كحضور بذاته، كموجود. ولكن تلك القوة تنبعث وتصدر أولاً من الخفاء، أعني، في الإغريقية مصطلح (*alētheia*) والذي يعني بدوره (التبدي والتمظهر) حينما تنجز القوة ذاتها كعالم مستقل.

إنه فقط من خلال وسط العالم وسياقه يصبح الموجود موجوداً.

يقول الفيلسوف هيراقليطس (شذرة رقم:٥٣): «إن الصراع هو السمة السائدة للكل (ذلك الحاضر)، الأداة التي من خلالها وبموجبها يسبب الخالق ويحدث عملية انبثاق الأشياء، ولكن (أيضاً) يمثل للكل الصفة الغالبة المهيمنة الحافظة للوجود. لأنه الصفة التي تجعل من البعض يظهر ويتجلى كالآلهة ومن الآخرين كناس عاديين. إنه الصفة التي تخلق (وتُظهر) البعض كعبيد وآخرين كأحرار».[١]

إن مصطلح (*polemos*) يُسمى هنا أو يُشار إليه كصراع يعم ويسود مسبقاً كل ما هو إلهي وإنساني، ولا يعني، في الواقع، مفهوم الحرب بالمعنى الإنساني. هذا الصراع، كما يعتقد هيراقليطس، يسبب ويحدث، أولاً، انفصال حقل الوجود وانقسامه إلى متضادات؛ إنه يحدث ويسبب أولاً الموقع والنظام والمرتبة. وهذا النوع من الفصل والانقسام يشق الطريق ويكشف عنه، يفسح المجال، يبتعد ويباعد، ويربط بين الأشياء كتفتح. في هذا الصراع <Aus-einandersetzung>، (يوضع بعيداً)، يأتي العالم إلى الوجود (الصراع لا يشق أو يقسم الوحدة، بل، بالأحرى يحطمها. إنه ينشئ الوحدة مرة أخرى، إنه يجمع-معاً اللوغوس. إن مصطلحي (*polemos*) و(*logos*) كلاهما هنا يعبران عن المعنى والمدلول نفسه).

المقصود بالصراع، هنا، هو الصراع الأصيل فحسب، لأنه ببساطة يُثار ويحدث بين الخصوم الأنداد على هذا النحو فقط. إنه لا يعني فقط هجوماً على شيء ما يوجد سلفاً أو مسبقاً هناك. إن هذا النوع من الصراع يظهر،

---

(١) πόλεμος πάντων μέν πατήρ έστι, πάντων δέ βασιλεύς, καί τούς μέν θεούς έδειξε τούς δέ άνθρώπους, τούς μέν δούλους έποίησε τούς δέ έλεθέρους.

أولاً، ويصمم ويطور ما هو حتى الآن غير مسموع به، وغير مذكور أو مُقال وغير مفكر فيه أو منسي. هذه المعركة أو هذا الصراع، في الحقيقة، يتواصل ويتعزز بواسطة الفاعلين والمؤثرين في وسطه، من مبدعين، وشعراء، ومفكرين ورجال دولة.فعلى الضد من حالة الفوضى المربكة والساحقة، يحاول هؤلاء الفاعلون أن يضعوا حواجز عملهم بقوة في وجه تلك الفوضى، فمن خلال أعمالهم فقط يقبضون على هذا العالم المفتوح والمتجلي بتفاصيله لهم. إنه من خلال وسط هذه الأعمال وسياقها تقف القوة الأساسية والطبيعة معاً وتتجلى أولاً. الآن فقط يصبح الموجود موجوداً بحد ذاته. إن هذا العالم المُشيّد، بواسطة هؤلاء الفاعلين، هو التاريخ بالمعنى الأصيل. فهنا، في الحقيقة، ليس فقط الصراع بحد ذاته يثير<ent-stehen lassen> أو يعمل على انبثاق الموجود؛ لكن هذا الصراع بحد ذاته يعمل أيضاً على حفظ الموجود في حالة دوامه وبقائه <Ständigkeit>. وحينما يتوقف الصراع عن عمله ويضع أوزاره، فإن الموجود لا يتوقف، لكن العالم، مع ذلك، يطرّد ويبتعد بعيداً. إن الموجود لم يعد ذلك الشيء المعد والمصنوع سلفاً ومسبقاً؛ إنه، بالأحرى، مجموعة من المعطيات. النتيجة النهائية لم تعد تلك التي تتأطر وتطبع في حدود معينة (أعني، تتموضع في صورتها)؛ فهي فقط موجودة في الطور النهائي المنجز والكامل، وهي متوافرة بحد ذاتها لكل امرىء، إنها موجودة هناك- سلفاً ومسبقاً، لم تعد تجسد أي عالم-إن المرء الآن يعمل كما يشاء مع ما هو متوافر ومتاح لديه وأمامه وبين يديه. الموجود أصبح الآن موضوعاً، إما أن يلاحظ أو يكون (رؤية، أو صورة) أو يتم العمل بموجبه أو أداة ومادة أولية للعمل عليها مثل (الإنتاج، والحسبان والتقدير). العالم الأصلي

لصناعة القوة، أقصد الطبيعة، ينحل إلى نموذج يتم نسخه وتقليده. إن الطبيعة تصبح بمثابة حقل خاص، يختلف تماماً عن حقل الفن وعن كل شيء يمكن أن يُصاغ وفقاً لهدف ومشروع وغاية معينة. فالانبثاق الأصيل والثبات الدائم للطاقات والأنشطة (*phainesthai*)، أو الظهور في المعنى العظيم لعالم الظهور، يصبح بمثابة وضوح الأشياء وجلائها، والتي هي موجودة سلفاً أو مسبقاً هناك، ويمكن الإشارة إليها دون عناء. في الحقيقة، إن العين، والرؤية، التي تصمم المشروع والخطة في القوة، تصبح مجرد بحث عن، أو بحثاً وغوصاً أكثر في، أو تحديقاً في. الرؤية هنا تنحل إلى مجرد بصريات (عبارة شوبنهور «عين العالم» -معرفة صرفة......)

صحيح، هنالك مازالت توجد الموجودات، بل هناك الكثير من تلك الموجودات، وأنها تحدث، علاوة على ذلك، ضجة أكثر من أي وقت مضى. لكن مفهوم «الوجود» الصرف، من المؤكد، خرج وتنحى بعيداً عن تلك الموجودات. لقد تم جعل الموجود[على حساب الوجود] مجرد «موضوع» لانشغال منوع لانهاية له، وبهذه الطريقة فقط يحتفظ بمظهر دوامه وثباته.

[من جهة أخرى]، حينما يتلاشى وجود المبدعين في أمة من الأمم، حينما يتم بالكاد التسامح معهم على أنهم غير ذات صلة بالفضول، ويتعامل معهم على أنهم زينة وزخرف، أو كأشخاص غريبي الأطوار ليس لهم أي علاقة تذكر مع الحياة الواقعية؛ حينما يتوقف الصراع عن فعله، ويتحول، من ثم، أو ينقلب إلى مجرد جدال وتنظير وهجوم على آراء الآخرين، يتحول، بالحقيقة، إلى مجرد مكائد ومؤامرات للمرء ضمن حقل ما هو معطى، حينها فإن الانحدار والسقوط يكونان لامحالة قد وضعا أسسهما

بثبات واستقرا فيها. لأنه حتى وإن كان العصر لايزال يكافح بقوة ويصارع من أجل المحافظة وصون المستوى والأفق الموروث ونبالة وجوده هناك، فإن هذا المستوى أو الأفق سوف يسقط لا محالة. لكن يمكن الحفاظ عليه وصونه فقط إذا كان هذا العصر في كل الأوقات خلاقاً بشكلٍ متعالٍ ومتجاوز ومتفوق لذاته.

لقد كان مصطلح «الوجود» يعني عند الإغريق: الدوام والثبات بالمعنى الثنائي:

(١) ذلك الذي هو منتصب واقف-في-ذاته <In-sich-stehen> بمعنى النهوض والنشوء <Ent-stehen>، أي يقف خارجاً من الطبيعة.

(٢) ولكنه يبقى، بحد ذاته، «دائما» <ständig>، أي، ثابتاً <ousia>

أما العدم، فيعني، وفقاً لذلك، الرحيل من هذا الدوام والثبات المتكون: (*existasthai*)، أي الوجود، لأنه «أن توجد»، يعني للإغريق تحديداً وبدقة مصطلح اللاشيء. إن العادة الطائشة في استخدام الكلمات اللاحقة، على سبيل المثال: «يوجد» و«يكون» لوصف الوجود تشيرأكثر إلى النفور والابتعاد والانفصال عن الوجود وعن التأويل والتفسير الجذري القوي والفعال والمحدد للوجود.

إن مصطلح (*ptōsis*) و(*enklisis*) يعني السقوط، الانحدار، أي، المغادرة والانحراف عن موضع الوقوف الثابت والدائم. ونحن نحاول، هنا، أن نطرح ونثير السؤال اللاحق: لماذا صعد هذان المصطلحان فقط دون المصطلحات الأخرى واستقرا في السياق والوسط اللغويين؟ إن معنى ومدلول مصطلحي (*ptōsis*) و(*enklisis*) يفترضان سلفاً معنى انتصاب القامة وعلوها. وكما قلنا مسبقاً: إن الإغريق ينظرون إلى اللغة

باعتبارها شيئاً موجوداً، إذن، هذا الأمر، في الواقع، يتماشى ويتوافق مع فهمهم لمسألة الوجود. الموجود هو ذلك الذي يمتاز بالثبات والدوام، ويمثل ذاته بحد ذاته على هذا النحو، إنه ذلك الذي يظهر ويتجلى بذاته للنظر بشكلٍ أولي. وفي المعنى الواسع ينظر الإغريق إلى اللغة من زاوية وجهة النظر المرئية والبصرية، أي، أنها تقف على أساس الصورة المكتوبة للكلمة، في العلامة المكتوبة، في الحروف (*grammata*). بناءً على ذلك، فإن النحو يمثل لغة الوجود بمعناه الواسع. ولكن من خلال تدفق الكلام المحكي يتسرب بعيداً في ما هو غير دائم وزائل. وبالتالي، فإن اللغة، وصولاً إلى عصرنا الحالي، قد تم تأويلها وتفسيرها دائماً نحوياً أو قواعدياً. لكن الإغريق كانوا أيضاً يعرفون الصفة اللفظية أو الصوتية للغة أو صفة ممثل الأصوات الكلامية في اللغة (*phonē*). كما أنهم، بالإضافة إلى ذلك، أرسوا القواعد البلاغية والشعرية. (ولكن كل تلك المحاولات لم تكن مجدية ولم تصل بحد ذاتها مطلقاً إلى تزويدنا بالتعريف الملائم والمناسب لجوهر اللغة وماهيتها).

النظرة الحاسمة والمهمة للغة بقيت تحمل في ثناياها سمة النظرة النحوية. ففي وسط ومن بين الكثير من الكلمات وصورها يمكن العثور على حقيقة أن البعض منها يمثل انحرافات عن، وأخرى تعديلات عن، والبعض الآخر يمثل صوراً أساسية وأولية أصيلة. إن المكانة الأساسية للاسم (المنعوت) هو المفرد الاسمي، على سبيل المثال: مصطلح (*ho kyklos*)، الدائرة. إن الوظيفة أو الوضع الأساسي للفعل هو الشخص الأول المفرد للدلالة والإشارة الحاضرة؛ على سبيل المثال: مصطلح (*legō*) «أنا أقول». أما صيغة المصدر، من جانب آخر، فهي

صيغة خاصة للفعل (*enklisis*). ولكن من أي نوع؟ هذا الأمر ربما يحدد بصيغة واضحة من خلال إيراد مثال بهذا الصدد. واحد من صيغ مصطلح (*lego*) هو (*lexainto*). «فهم (أي الناس الذين نتحدث عنهم) ربما يقال عنهم أو يسمون» بالخونة على سبيل المثال. حينما نتفحص الأمر بشكلٍ دقيق نكتشف أن الصيغة الإعرابية تكشف عن شخص مختلف (الشخص الثالث)، ورقم آخر (ليس مفرداً ولكنه جمع)، وصوت آخر (المبني للمجهول بدلاً من المبني للمعلوم)، وزمن آخر (الزمن الماضي (*aorist*) بدلاً من الحاضر)، وصيغة أخرى بالمعنى المقيد الدقيق (ليس بالصيغة الدلالية ولكن بصيغة التمني). إن ما يُسمى بكلمة، لا يستدعي في الحقيقة، أن يكون موجوداً حقاً وبالفعل ولكن يمثل فقط وجوداً بالقوة.

إن الصيغة المُصرفة للفعل تكشف عن كل هذا المذكور أعلاه كجزء من معناها، وتعمل على أن يكون مفهوماً بشكلٍ مباشر. علاوة على ذلك، أن تكشف شيئاً ما وتجعله يبدو للعيان أنه مختلف عن الأشياء الأخرى جنباً إلى جنب مع معناه الأساسي، هو أن تجعله ينهض ويقوم ويصبح مرئياً ومتبدياً للعيان: في تلك المسألة، تحديداً، تقع قوة التسييج والتطويق (*enklisis*)، والتي فيها تميل الكلمة المنتصبة إلى جانب واحد دون آخر. ولهذا السبب تسمى بـ(*enklisis paremphatikos*). إن الصفة (*paremphaino*) تستمد بشكلٍ أصيلٍ وجودها من طبيعة العلاقة الأساسية التي تربط الإغريق مع الموجود كشيء يقف أمامنا، كشيء ثابت ودائم.

وفي الواقع، يستخدم أفلاطون (في محاورة تيماوس e,50) هذه الكلمة الأخيرة في سياق مهم جداً. وفي هذه الفقرة يحاول أن يبحث عن مفهوم الصيْرورة الذي يكون. بعبارة أخرى، أن يكون يعني «أن يأتي الشيء إلى

الوجود». وهنا يحاول أفلاطون أن يميز بين ثلاث أصناف للوجود: (١) ذلك الذي يكون ويصبح (*to gignomen*)؛ (٢) (*to en hōi gignetai*)، أي ذلك المحيط والوسط الذي من خلاله يكون ويصبح الشيء ما هو، بعبارة أدق، الوسط الذي من خلاله يتشكل الشيء، الذي هو في عملية الصيرورة، ذاته، والذي بالخروج عنه ينبثق إلى العالم ويخرج من حالة التمنع والحجب؛ (٣) (*to hothen aphomoioumenon*)، من أين يستمد ذلك الشيء، الذي يكون ويرسم الكيفية التي يتقدم بها إلينا ويتخذ دلالة بالنسبة إلينا، معيار التشابه [والاختلاف مع الموجودات الأخرى]؛ لأن كل شيء في عملية صيرورة ما، يتوقع ما الذي سوف يكونه في المستقبل ويتخذ من هذا التوقع أنموذجاً يكافح باتجاهه.

ومن أجل أن نصل إلى حالة فهم وتوضيح متكامل لمصطلح (*paremphaino*) دعنا، أولاً، نتأمل وننظر بدقة في مضمون ما قيل في النقطة الثانية أعلاه. حيث يوجد هنالك تحديداً ولادة شيء ما أصبح يشير إلى مايسمى «بالمكان». ولامناص من القول، هنا: إن الإغريق لا يمتلكون في لغتهم مفردة أو كلمة واحدة تعبر عن مصطلح «الفضاء أو الفراغ». وهذا الأمر ليس محض صدفة أو حادثة عرضية؛ لأنهم بالحقيقة جربوا وواجهوا مفهوم «المكاني» أو «الفضائي» ليس انطلاقاً من، أو على أساس مفهوم الامتداد المعروف لنا، بل، بالأحرى، ووفقاً واستناداً إلى مفهوم المكان (*topos*)؛ فلقد جرب الإغريق هذا المفهوم كـ(*chōra*)، والذي، بوضوح، لا يعني لا المكان ولا الفضاء، بل يعني، تحديداً، ذلك الذي يتم احتلاله وشغله بالجسم أو الشيء الذي يقف هناك. بعبارة أخرى، إن المكان يعود، في الواقع، لا الى ذاته، بل إلى الشيء الذي

يحتله. فكل واحد من تلك الأشياء المتنوعة التي تحيط بنا يمتلك مكانه الخاص به. بمعنى، أن الشيء ينفتح من خلال تموضعه في هذا الحيز «المكاني» وينبثق بالتالي منه. ولكن من أجل أن يتسنى لهذه المهمة أن تكون حقاً أمراً ممكناً، فإن «المكان» ينبغي أن يكون متحرراً من كل أنماط الظهور السطحية وأشكالها، تلك التي يمكن لها أن تشتق وجودها وتجليها من أي مكان. لأنه إذا افترضنا أن المكان هو أمر مشابه ومماثل لأي نمط من أنماط الظهور والتجلي تلك التي ترافقه وتدخل في سياقه، فإنه سيعبر عن مظهره من خلال صور التناقض التي تحفل بها هذه الأنماط. وعليه، سوف ينتج تحققاً وإنجازاً فقيراً لنموذجه.[1] إن ذلك الوسط، الذي تتموضع فيه الأشياء والتي هي في الواقع في عملية صيرورة، ينبغي بدقة أن لا يقدم أي سمة أو مظهر من مظاهره. (في الحقيقة، إن الإشارة هنا إلى الفقرة المذكورة في محاورة «تيماوس» هي إشارة مقصودة ليس فقط من أجل توضيح العلاقة بين مصطلح (*paremphainon*) و(*on*)، من جهة، وبين الظهور والوجود كدوام وبقاء واستمرار من جهة أخرى، ولكن أيضاً، وفي الوقت ذاته لاقتراح أن التحول الذي يدرك ماهية المكان وجوهره (*topos*)، والذي يدرك أيضاً بالكاد مصطلح (*chōra*) في المكان الذي يتم تحديده وتعريفه عن طريق الامتداد، كان قد بدأ طريقه أولاً وبالفعل بواسطة تأويلات الفلسفة الأفلاطونية، أي بدقة أكثر، من خلال تأويل الوجود

---

(١) Timaeus 50 e: άμορφον όν έκείνον άπασών τών ίδεών όσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν. όμοιον γάρ όν τών έπεισιόντων τινί τά της έναντίας τά τε της παράπαν άλλης φύσεως όπότ έλθοι δεχόμενον κακώς άν άφομοιοί τήν αύτού παρεμφαίνον όψιν.

كفكرة أو مثال. ربما كان مصطلح (*chōra*) لا يعني ذلك الذي يجرد ذاته من كل ما هو خاص، ذلك الذي ينسحب، وفي مثل هذه الطريقة بدقة يقبل و«يصنع المكان» لشيءٍ ما آخر؟). دعنا نعود إلى صيغة (*lexainto*).إنها تظهر وظيفة (*poikilia*)، تحديداً، كآلة وأداة تصنع اتجاهات المعنى. ولهذا السبب يطلق عليها مصطلح (*enklisis paremphatikos*)، الانحراف القادر على إظهار ملامح الشيء المتشخص، العدد، الزمن، الصوت، وأخيراً النمط مع معناه الأساسي. هذا الأمر يستند إلى حقيقة أن الكلمة بحد ذاتها تحوز على هويتها فقط من حيث إنها تعمل أو تسبب إظهار(*dēloun*) الشيء الخالص. وإذا أردنا أن نقارن صيغة (*lexainto*) مع صيغة (*legein*)، وصيغة المصدر، فإننا سنعثر هنا أيضاً على التصريف، على مصطلح (*enklisis*) ضد الصيغة الأساسية لمصطلح (*legō*)، ولكنه أيضاً يعني الواحد الذي لا يتبدى ويتجلى فيه الشخص، العدد، والصيغة. هنا، فإن المصطلح (*enklisis*) ووظيفته للتجلي والتبدي، تحديداً، تكشف وتظهر حالة من حالة النقص. بناءً على ذلك، هذه الصيغة تسمى (*enklisis a-paremphatikos*). وفي اللغة اللاتينية فإن المصطلح الذي يتطابق مع هذا المصطلح السالب هو (*modus infinitivus*). هذا المعنى لصيغة المصدر لا يتحدد أو ينقطع ليرتب وينظم في شكل الصيغ التي ذكرناها، طبقاً للشخص، العدد.... الخ. إن الترجمة اللاتينية لمصطلح (a–paremphatikos) بمصطلح (*in-finitivus*) تستحق الكثير من اهتمامنا وانتباهنا. هنا، إن الأصل الإغريقي، مع كل ما يحمله من الإشارة إلى عملية الظهور وإلى ذلك الذي يأتي إلى مسرح التجلي إشارة إلى ذلك الواقف والقائم أمامنا، قد اختفى. فالعامل المقرر، الآن، طبقاً لتلك الترجمة اللاتينية، هو المفهوم الصوري لعملية التحديد والتقيد.

ولكن، بالطبع، فإن صيغة المصدر تظهر، وفي الأخص في اللغة الإغريقية، في صيغة نمط الصوت المتوسط والمبني للمجهول، وفي صيغة الزمن الحاضر، وفي صيغة زمن المضارع التام والمستقبل؛ إنها تتجلى، على الأقل، في صيغة الصوت والزمان. هذا الأمر حقاً يثير العديد من الخلافات والمناظرات حول موضوع صيغة المصدر، ولكن ينبغي علينا أن لا نستغرق وقتاً طويلاً في مناقشته. مع ذلك، هنالك نقطة مهمة واحدة ينبغي أن يتم توضيحها لخدمة أغراض بحثنا. يمكن القول إن صيغة المصدر (*legein*)، يمكن لها أن تفهم بطريقة تجعلنا في غنى عن مسألة التفكير في الصوت والزمان وأن تقتصر فقط على التعبير عما مايريد الفعل أن يقوله أو يقصده ويبيّنه. في هذا الصدد، فإن المصطلح الأصلي الإغريقي هو مصطلح ملائم على وجه الخصوص. وطبقاً للمصطلح اللاتيني، فإن صيغة المصدر هي بمثابة الصيغة التي ربما تقال لقطع المعنى مع كل علاقاته المحددة والواضحة. والمعنى، هنا، يتم اشتقاقه (أو تجريده) من كل العلاقات الخصوصية المعينة. وفي هذا التجريد فإن صيغة المصدر تنتج فقط ذلك الذي يتمثل ويُقّدم من خلال الكلمة بحد ذاتها. إذن، فإن النحويين في الوقت الحاضر يقولون: إن صيغة المصدر هي عبارة عن «مفهوم لفظي مجرد» يعمل على فهم المعنى وصوغه فقط بشكل عام. وفي لغتنا، تبقى صيغة المصدر هي الصيغة التي يمكن للواحد بواسطتها أن يشير إلى الفعل. ولكن هنا يوجد الكثير من العوز والنقص في نمط وطريقة معنى صيغة المصدر.

وفي الواقع، إن صيغة المصدر هي صيغة متأخرة زمنياً في ظهورها على المسرح اللغوي، وهي بالأحرى، صيغة وجدت لاحقاً من أجل

عملية تطور مفاصل الاستخدام اللغوي. هذا الأمر يمكن توضيحه والبرهنة عليه من خلال مثال صيغة المصدر للكلمة الإغريقية [الوجود] ذات الصفة المشكوك فيها والمختلف عليها والتي تقود إلى خضم نقاشنا اللاحق. إن مصطلح «الوجود» -أي بعبارة أخرى، أن يكون- يُعبر عنه في اللغة الإغريقية بمصطلح (*einai*). نحن نعرف هنا جيداً أن اللغة الأدبية [عند الإغريق] قد تم تطويرها من خلال سياقات اللهجات المحلية، مع الأخذ بعين الاعتبار بالطبع، تأثير الجذور المحلية والتاريخية الأصلية في ذلك. فلغة الشاعر الإغريقي هوميروس، على سبيل المثال: هي مزيج من اللهجات المحلية المختلفة الإغريقية التي كانت بالفعل تحفظ الصيغ الأولية والمبكرة للغة. لقد كان من وخلال وسط وبنية صيغة المصدر وحدها قد تم تعدد وتنوع اللهجات المحلية الإغريقية؛ ولهذا السبب، تحديداً، استخدم اللغويون صيغاً مختلفة للمصدر كمقياس رئيسي، عن «طريقه وبواسطته يمكن لهم أن يميزوا وينظموا في مجاميع، من ثم، معظم اللهجات واللغات المحلية المختلفة». [1]

إن مصطلح «أن تكون» في اللغة الإغريقية هو (*einai*) وفي اللغة الأركيدينية[2] (*naiē*) وفي لغة الالزبين[3] (*emmenai*)، وفي لغة دورك[4]

---

(١) Wackernagel, Vorlesungen über Syntax, I, 257 f.

(٢) هذا المصطلح يعبر عن إقليم يوناني قديم يسمى أركديا ويعبر أيضاً عن لغة وثقافة وناس هذا الإقليم.ع.ن

(٣) هذا المصطلح يعبر عن لهجة يونانية قديمة كانت تستخدم من قبل أهل ليزبوس.ع.ن

(٤) هذا المصطلح يعبر عن لهجة يونانية قديمة كان يتم استخدامها من قبل أهل بيلابونسس، كريت، وجزء من سكان إيجه، وسكان سيسلي جنوب إيطاليا. ع.ن

(*ēmen*)، وفي اللغة اللاتينية (*esse*)، وفي اللغة الأوسكينية[1] (*ezum*)، وفي اللغة الامبريانية[2] (*erom*). وفي كلا اللغتين الأخيرتين فإن مصطلح (*modi finiti*) قد استقر وتوحد حينما كان مصطلح (*enklisis aparemphatikos*) مازال يحافظ على خصوصياته الجدلية وتقلباته. ونحن نعتبر هذه الحالة بمثابة إشارة إلى أن صيغة المصدر تحمل مدلولاً ومعنى مميزاً في اللغة ككل. لكن السؤال الذي يظل حاضراً هو ما إذا كانت قوة صيغة المصدر تتشكل وتُبنى كي تبقى ومن ثم تستمد حضورها من حقيقة أن المصدر هو فقط أمر مجرد وهو ليس أكثر من صورة الفعل المتأخر، أو تستمد من حقيقة أن المصدر يسمي شيئاً ما يؤكد، نتيجة لذلك، كل تصريفات الفعل المتنوعة. من جانب آخر، هنالك تبرير مسهب في مايتعلق بمسألة أننا ينبغي أن نكون يقظين وحذرين من استخدام وظيفة صيغة المصدر، بما أنه، ومن وجهة النظر النحوية، هذه الصيغة هي تلك التي تعطينا بشكل أقل معنى الفعل.

ولكننا لم نوضح بعد تماماً صيغة الكلمة التي هي قيد النقاش، أعني، الصيغة التي نحن من خلالها معتادون على التحدث عن مصطلح «الوجود». فنحن نقول عن هذا المصطلح في اللغة الألمانية (das Sein). هذا المصطلح ينشأ، في الحقيقة، حينما نستهله في الاستخدام مع أداة التعريف (das) التي نحول فيها صيغة اللامتناهي المجرد إلى منعوت: (*to einai*). لقد كانت أداة التعريف بالأصل ضميراً برهانياً. إنها تفيد أن الموضوع يشير

(١) اللغة الإيطالية لسكان أوسيكينا. ع.ن

(٢) اللغة الإيطالية لسكان أمبريا. ع.ن

إلى نفسه واقفاً، كما لوكان موجوداً وواقفاً لنفسه فحسب، أي أنه موجود كما هو. في الحقيقة، إن وظيفة البرهان والدلالة تلعب دائماً دوراً مرموقاً وبارزاً في فضاء اللغة. فإذا نطقنا، على سبيل المثال: فقط بكلمة (Sein)، فإن ماتسميه هذا الكلمة هو بالفعل ومسبقاً غير محدد بشكلٍ كافٍ. ولكن عملية تحول صيغة المصدر إلى المنعوت اللفظي في هذا المصطلح، على الخصوص، عملت بشكلٍ إضافيٍ على ترسيخ وتثبيت حقيقة كما لوكان هذا المصطلح مجرد أو محض فراغ مستقر بالفعل في صيغة المصدر؛ إن المصطلح (Sein) يُلقى به هنا وكانه موضوع ثابت راسخ لا يتغير. إن المنعوت الوجود (Sein) يتضمن بداخله ماتمت تسميته من الموجودات، وبالتالي، «هو» بنفسه الوجود. حيث أصبح «الوجود» الآن شيئاً ما يمثل أو يعبر عن «الهو»، على الرغم من أن الموجودات، بوضوح، يمكن لها، بالإضافة إلى ذلك، أن تكون ولاتكون. ولكن إذا كان الوجود بذاته هو شيء موجود في الموجود، حينئذ ينبغي لنا أن نعثر عليه بيسر، وعلى الأخص في صيغة موجود <das Seiendsein> يصطدم بنا حتى وإن كنا غير مدركين قطعاً المميزات والسمات الخاصة به.

مع ذلك، هل يمكن الآن أن يدهشنا كثيراً أن نعرف حقاً أن مصطلح «الوجود» هو عبارة عن كلمة فارغة حينما تكون صيغة الكلمة الحقيقية تقوم على أساس هش وظاهر من الفراغ؟ إذن، دع كلمة «الوجود» أن تكون بالنسبة إلينا بمثابة تحذير مهم قادم من تاريخ الأنطولوجيا. دعنا أن لاندع أنفسنا تسقط في فخ الإغواء من خلال فراغ كل الصيغ، أي، من خلال فراغ المنعوت اللفظي وما شاكله. دعنا أن لا يتم الإمساك بنا بواسطة فخ تجريد صيغة مصدر الوجود «Sein». فإذا أردنا حقاً أن ننفذ ونتغلغل إلى عمق موضوع «الوجود» من خلال زاوية اللغة ووسطها، فإنه من المستحسن لنا

أن لا نبارح أو نلتصق جيداً بعبارة أدق، في الصيغ اللاحقة، على سبيل المثال: أنا، أنت، هو، هي، هذا الشيء، نحن، كنت، كنا، كانوا...الخ. ولكن هذا الأمر وحده تحديداً لا يجعل فهمنا يمسك جيداً وبدقة بالدلالة والمعنى اللذين يشير إليهما مصطلح «الوجود» في هذا الصدد، ولاسيما أن ماهيته وجوهره، هنا، يتوضحان ولكن مع ذلك بشكلٍ ضئيلٍ ! بل على العكس من ذلك! دعنا نقوم بالتجربة والاختبار اللازمين اللذين يتطلبهما منا فعلاً حجم تلك المسألة وأهميتها.

فنحن نقول، مثلاً، تعبير «أنا». بعبارة أخرى، كل إنسان، بما لا يقبل الشك، يمكن له أن يؤكد هنا الوجود المقصود والمراد لنفسه: أي، وجوده. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا من أي شيء يتكون هذا الوجود، وأين يقيم حقاً؟ على مايبدو، إن هذه الطريقة التي يقدمها هذا السؤال ينبغي لها أن تكون حقاً الطريقة الأكثر سهولة لإلقاء الضوء على هذا الموضوع، لأنه لا يوجد ببساطة أي موجود يمكن أن يكون قريباً منّا كما هو أمر قرب وجودنا الينا. كل شيء آخر موجود وهذا الوجود قائم على الأقل حتى وإن كنا نحن غير موجودين. وكما يبدو واضحاً أنه لا يمكن لنا أن نوجد بشكلٍ قريب جداً من أي موجود آخر كما نحن قريبون من أنفسنا: أي من وجودنا. مع ذلك، نحن، في الحقيقة، لا نستطيع القول بصراحة أننا قريبون إلى الموجود الذي هو أنفسنا، بما أننا بذواتنا نحن هذا الموجود. ولكن حتى الآن، فإن الحقيقة الواضحة التي لاجدال فيها هي أن كل واحد منا هو الأبعد عن ذاته، أي بعيداً عن ذاته بالمسافة نفسها التي ابتعد فيها أنا عنك في صيغة «الأنت».

ولكن صيغة «النحن» اليوم، من دون الصيغ الأخرى، هي التي تُؤخذ

بعين الاعتبار والحسبان وتحتل الصدارة. إن «الزمن الآن هو زمن النحن» وليس زمن «الأنا». إنه زمن «النحن» بلا نزاع. والسؤال الآن: ماهي طبيعة وحقيقة «الوجود» الذي نسميه في تلك الجملة؟ فنحن نقول أيضاً: النوافذ، الأحجار. ن-ح-ن. هل هذا العرض والتعبير يعني أن تعدد الأنات والموجودات هو زمن حاضر؟ وماذا عن صيغة أو تعبير «كانت» و«كنا»، هل هي صيغ حول الوجود بالماضي؟ هل ذهب هذا الوجود بعيداً عنا وتلاشى؟ أم هل نحن الآن بالضبط متشابهون في أوضاعنا لما كنا عليه؟ أليس نحن الآن فقط أصبحنا تماماً ما نحن؟

إن عملية التدقيق والتفحص للصيغ المحددة اللفظية لمصطلح «أن تكون» يجلب لنا المعنى المضاد لتوضيح الوجود. علاوة على ذلك، سوف يقودنا، دون أدنى شك، إلى صعوبة جديدة من طراز آخر. دعنا، الآن، نقارن بين صيغة المصدر اللاحقة «يقول» والصيغة الأساسية «أنا أقول» مع صيغة المصدر «أن تكون» والصيغة الأساسية «أنا». بعبارة أخرى، إن المقارنة بين صيغة «أن تكون» و «أنا» <sein und bin> أثبتت أنها كلمات مختلفة في الجوهر في ما يتعلق بجذورها. مختلفة بدورها عن كل من «كان» و«يكن» <war und gewesen> كصيغ تعبر عن الماضي. هذا بدوره يقودنا، في الحقيقة، حتماً إلى سؤال اختلاف جذور كلمة «الوجود» ومنابعها.

(٢) الجانب الإيتمولوجي لكلمة «الوجود»

أولاً وقبل كل شيء، ينبغي أن نذكر وباختصار ما هو الشيء المعروف الذي تم التوصل إليه في علوم اللغويات حول الجذور التي تحدث أو

تأخذ مكانها في تصريفات الفعل «يكون». من الواضح حقاً إن المعرفة الحالية المتداولة حول هذا الموضوع هي ليست معرفة تامة الوضوح على الإطلاق؛ وهي كذلك ليست بسبب الوقائع التي ربما ظهرت إلى النورأخيراً، بقدر ما أن تلك الوقائع، والتي هي مسبقاً وبالفعل معروفة ولكن أعيد إنتاجها، سوف يتم فحصها واختبار صدقيتها بعيون جديدة ومن خلال مقاربات ومنظورات ومناهج للتساؤلات تعتبر أكثر صدقية وأصالة من غيرها. في الواقع، إن الوسط والنطاق الكاملين لتصريفات الفعل «يكون» يتحددان من خلال ثلاثة مصادر.

أول اثنين من هذه المصادر المتعلقة بالفعل «يكون» يتعين ويُسمى في حقل اللغة الهندو-أوروبية، وكذلك يحدث أو يأخذ مكانه في كل من اللغة الإغريقية واللاتينية بالنسبة إلى ما يتعلق بمصطلح «الوجود».

(١) إن أقدم الكلمات في هذا الصدد، هي الكلمة الحقيقة الجذرية «يوجد» (*es*)، وهي، في الواقع، الكلمة السنسكريتية (*asus*)، التي تعني «الحياة»، «يعيشون»، وتعني، علاوة على ذلك، المصطلح الذي ينبثق من داخله الشيء الذي يقف هناك والذي يتحرك ويتوقف عن الحركة معاً بذاته: إنه الشيء القائم بذاته <Eigenständig>. وعن طريق هذه الكلمة الجذرية تعود، من ثم، إلى اللغة السنسكريتية البنى اللفظية اللاحقة (*esmi*) و(*esi*) و(*esti*) و(*asmi*)، والتي تتطابق مع البنى اللفظية الإغريقية اللاحقة (*eimi*) و(*einai*) ومع البنى اللاتينية اللاحقة (*esum*) و(*esse*). فالمصطلحات اللاحقة (*sunt*) و(*sind*) و(*sein*)، من الواضح، أن أحدها يعود إلى حقل الآخر. ومن الجدير بالذكر، أن مصطلح (*ist*) يحافظ على وجوده في كل اللغات الجرمانية منذ البدء (*estin, est*)

(٢) أما الكلمة الجذرية الهندو-أوروبية الأخرى فهي (*bhu*) أو (*bheu*). حيث تعود إليها في أصولها الكلمة الإغريقية (*phuō*)، والتي تفيد معنى «الانبثاق والخروج والنشوء»، «خروج الشيء من أجل أن يكون قوياً وحاضراً»، أي، ذلك الذي يأتي من داخل نفسه لكي يكون واقفاً وبعدها يبقى واقفاً هناك. وحتى الآن، فإن الكلمة أوالمصطلح (*bhu*) تم تأويله وتفسيره طبقاً للنظرة السطحية المعتادة لرؤى المصطلحين (*physis*) و(*phyein*) كطبيعة أو بمعنى ذلك الذي «ينمو» وينشأ. إن الكثير من التأويلات الأساسية، التي تستمد وتشتق وجودها من حالة الانشغال والانهماك الفكري الكامل إبّان بزوغ شمس الفلسفة الإغريقية، تبين لنا أن النمو والنشوء يعني أيضاً الانبثاق والخروج والظهور للعيان، والذي بدوره يتحدد بواسطة مفهوم الحضور والظهور والمثول. ومنذ عهد قريب تم ربط الجذر (*phy*) مع مصطلح (*pha-phainesthai*). نتيجة لذلك، أصبحت الطبيعة (*physis*) من ثم ذلك الذي ينبثق ويخرج إلى الضوء ويتجلى للعيان، أما مصطلح (*phyein*) فأصبح يعني التألق واللمعان، أي بعبارة أخرى، أن تمنح الضوء، وبناءً على ذلك يظهر الشيء إلى الوجود.[١]

ومن هذا المصدر السابق تم اشتقاق صيغة المضارع التام للغة اللاتينية (*fui*) و(*fuo*)؛ وبشكلٍ مماثلٍ الأمر المتعلق بالمصطلحات اللاحقة في لغتنا الألمانية (bin) و(bist) و(wir) و(birn) و(ihr) و(birt) والتي تلاشت وانقضت وتوارت استخداماتها منذ مطلع القرن الرابع عشر. لكن صيغة الأمر (bis) (bis mein Weib: كوني زوجتي) ظلت معمرة وباقية لفترة أطول.

(١) **Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung,** Vol.59.

(٣) أما المصدر الثالث، فإنه يأخذ مكانه فقط من خلال تصريف الفعل الألماني «sein»: (*wes*)؛ والذي يعني في اللغة السنسكسرتية: (*vasami*) **والذي يعني في الألمانية: (*wesan*)، أي يسكن أو يقطن، يقيم (*to ves*)؛** والتي تعود في معناها إلى المصطلحات اللاحقة: (*festia*) و(*fasti*) و(Vesta) و(*vestibulum*). إن الصيغ الألمانية التي تنشأ من هذا المصدر هي (gewesen) و(was) و(war) و(es west) و(wesen). أما إسم الفاعل (wesend)، فإنه يظل يحفظ في صيغة (an-wesend) أي صيغة <الحاضر> وكذلك في صيغة الغائب (ab-wesend). أما المنعوت فإنه لا يعني أصلاً مفهوم «الماهية» ولكن يعني الثبات والاستمرار كحضور، كحضور وغياب في آن واحد. إن مصطلح (*sens*)في اللغة اللاتينية والذي يعني كلاً من (*prae-sens*) و(*ab-sens*) تم ضياعه ونسيانه. والسؤال هنا هل أن المصطلح (*Dii consentes*) يعني الآلهة الذين يحضرون مجتمعين؟

من هذه المصادر الثلاثة يمكن لنا أن نستنتج ثلاثة معانٍ متماسكة ومحددة للمصطلح «يكون» وهي: (١) لتعيش وتحيا؛ (٢) لتنبثق وتنشأ؛ (٣) وليتريث ويبقى الشيء قائماً. هذه المعاني تم إرساء قواعدها وتثبيت أسسها بواسطة علم اللغويات، والتي بدورها عملت على إرساء قواعد الحقيقة اللاحقة: إن تلك المعاني انطفأت جذوتها وتلاشى استخدمها في الوقت الحاضر، حيث لا يبقى منها إلا المعنى المجرد لكلمة «أن يكون» محفوظاً. لكن السؤال الحاسم الذي يطرح نفسه بقوة هو: كيف ومن أين تتطابق وتنسجم تلك المصادر الثلاثة التي ذكرناها أعلاه، بعضها مع البعض الآخر في طروحاتها؟ أي منها يسند ويقود حقاً أسطورة <Sage> الوجود؟

ما هو مضمون استخدامنا لكلمة «الوجود»-أي بعد كل التعديلات اللغوية التي أجريت عليها؟ هل عملية استخدامنا لكلمة «الوجود» وعملية فهمنا لها هما الشيء نفسه، أم أنهما شيئان مختلفان؟ كيف لهذا الفصل والتميز بين «الوجود» و«الموجود» أن يقيم في تعبير أسطورة <Sage>الوجود؟ على الرغم من قيمة النتائج التي توصل إليها اللغويون في علم اللغويات بهذا الخصوص، فإنهم فشلوا في أن يزودونا إجابة شافية لهذا السؤال الأخير. لأنه، ببساطة، فقط حين يتم إرساء أسس تلك الحقائق وقواعدها [المتعلقة بالوجود والموجود] بثبات، يمكن حينئذ فقط لعملية التساؤل الأصيلة والموثوق بها فقط أن تبدأ حقاً.

هنا، ينبغي لنا أن نطرح سلسة من الأسئلة وهي:

(١) ما هو نوع «التجريد» الذي كان يشتغل بشكلٍ فعالٍ في صياغة كلمة «الوجود» (sein)ونحتها؟

(٢) هل يمكن لنا أن نتكلم، في المقام الأول، عن حالة التجريد هذه بدقة؟

(٣) ما هو المعنى المجرد الذي يمكن أن يبقى، من ثم، لكلمة «الوجود»؟

(٤) هل بوسعنا أن نبين أن العملية التي تنفتح وتنفض لنا هنا، العملية التي بموجبها تنمو وتنشأ المعاني المختلفة، وإذن، التجارب أيضاً، معاً من أجل أن تشكل تصريفات فعل واحدٍ، وليس فقط أي فعل آخر بل الفعل الخصوصي جداً، تتم ببساطة فقط من خلال القول: إن شيئاً ما تم ضياعه وفقدانه ونسيانه؟ في الحقيقة، لا شيء ينشأ من خلال الفقدان والضياع فقط، وأقلها بالطبع ذلك الشيءالذي

يجمع ويدمج ويخلط العناصر، التي هي مختلفة بالأصل، في معناها؟

(٥) ما هو المعنى الأساسي الذي يمكن أن يقود طريق الخليط أو المزيج الذي يحدث ويأخذ مكانه هنا؟

(٦) ما هو نوع تكيف واتجاه المعنى الذي يحمل ويتوضح من خلال هذا الخليط أو المزيج؟

(٧) بالعادة، إن تاريخ كلمة الوجود «Sein» يتم التفكير فيها والتأمل بتفاصيلها من خلال مستوى ووسط الكلمات الأخرى التي تم البحث والاستقصاء جيداً في معانيها وأصولها الإيتمولوجية. ولكن ألا ينبغي علينا أن لا نعترضها أو نستثنيها من هذا التكافؤ والتساوي، وعلى الأخص، إذا كنا نأخذ بعين الاعتبار أنه حتى جذور معاني الكلمات اللاحقة (يعيش، ينبثق، ويقيم أو يقطن) تستدعي في الواقع شيئاً ما يمثل أكثر من مجرد تفاصيل حيادية في حقل مايقال عن الوجود، وعن طريق تسميته، أولاً، يتم كشفه وتبيينه للعيان؟

(٨) هل يمكن لمعنى «الوجود»، والذي هو قائم على أساس تأويل نحوي ومنطقي صرف، أن يصدمنا كشيء مجرد ومن ثم يتم اشتقاقه كشيء كامل بطبيعته وأساسه؟

(٩) هل يمكن لمعنى الوجود أن يتم عرضه وتبيانه من خلال سياق اللغة إذا حصلنا أو قبضنا على وجهة نظر كافية عنه؟

وانطلاقاً من كونه تساؤلاً أساسياً للميتافيزيقا نحن نحاول هنا أن نطرح السؤال: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟». هذا السؤال

الأساسي، إذا حاولنا فعلاً الغوص بعمق في جذوره وتفاصيله، فإن الأمر سوف يتضمن لامحالة طرح السؤال الافتتاحي أو التمهيدي اللاحق: «كيف يقف الموجود مع الوجود»؟

مع ذلك، السؤال هنا: ما الذي نعنيه حقاً بكلمات مثل «يكون» و«الوجود»؟ ففي محاولتنا الجادة للإجابة عن تلك الأسئلة فإننا نصطدم مباشرة ونواجه العديد من الصعوبات. فنحن لامحالة ينتهي بنا المطاف ونصطدم بالمعنى الغامض وغير المدرك لهذه الكلمة «الوجود». ولكننا، من جانب آخر، وبشكلٍ متواصلٍ ومطرد نخضع دائماً إلى تأثير «الموجود»، نحن نعيش في علاقة متواصلة مع «الموجود»، ونحن أيضاً، علاوة على ذلك نعرف أنفسنا «كموجودات».

إن كلمة «الوجود» تبقى بالكاد مجرد صوت يسمع بالنسبة إلينا، تسمية رثة ومبتذلة. وإذا افترضنا أنه لم يتبقَ أي شيء لنا يذكر بهذا الصدد، فإننا مع ذلك ينبغي أن نبحث، على الأقل، ونحاول القبض والإمساك بآخر أثر لهذا الممتلك الثمين. بناءً على ذلك، نحن نطرح هذا السؤال اللاحق: «كيف يقف الموجود مع «الوجود» <das Sein>»؟

وقد أجبنا عن هذا السؤال بطريقتين قادتانا بدورهما إلى الدلالة النحوية والإيتمولوجية لتلك الكلمة. دعنا نوجز النتائج التي توصلنا إليها من خلال هاتين المناقشتين في ما يتعلق بكلمة «الوجود das Sein».

(١) إن البحث والاستقصاء النحويين عن صورة تلك الكلمة، أي كلمة الوجود، يظهران لنا أن-خصوصاً في صيغة المصدر-المعاني المحددة لها لم يعد الشعور بها أمراً ممكناً؛ بمعنى أنها أصبحت ممسوحة ومنسية. فعملية تحويل الأشياء الى أسماء جارية منذ وقت طويل عملت

على ترسيخ وتثبيت وموضعة هذا المسح والنسيان وبقوة. ببساطة، كلمة «الوجود» أصبحت كلمة تعبر عن اسم غامض وغير محدد.

أما البحث والاستقصاء الإيتمولوجي عن معنى كلمة «الوجود» فإنهما يظهران لنا، وخصوصاً بصدد مسألة المعنى، أن ما كنا نسميه نحن باسم «الوجود» «das Sein» لفترة طويلة هو، في الواقع، تسوية وخلط أو مزج بين ثلاثة معانٍ مختلفة جذرياً بالأساس. حيث ولا واحد من تلك المعاني يمكن له أن يصل بشكلٍ مستقلٍ إلى مرحلة تحديد معنى هذه الكلمة. إن حالة الخلط والمسح تسير هنا جنباً إلى جنب. ومن خلال دمج هاتين العمليتين سوف نجد توضيحاً كافياً للحقيقة التي انطلقنا منها في بداية بحثنا، وهي أن كلمة «الوجود» هي كلمة فارغة ومعناها مجرد أو محض بخار.

الفصل الثالث

سؤال ماهية الوجود وجوهره

في الواقع، لقد أخذنا على عاتقنا مهمة دراسة كلمة «الوجود» وتفاصيلها، ببساطة، من أجل أن نفهم جيداً الحقيقة المطروحة على بساط البحث بخصوصها، ومن أجل أن نحدد أيضاً مكانتها المناسبة. بالتأكيد، نحن لا نقصد، هنا، أن نقبل تلك الحقيقة المتعلقة بتلك الكلمة على نحو أعمى أو نقبل الكلام فيها على عواهنه، كما لو أننا نقبل بحقيقة أن هنالك كلاباً وقططاً موجودة من حولنا في هذا العالم. هذا في الواقع ماننوي القيام به على الرغم من حجم المخاطرة التي تنتظرنا، وعلى الرغم من أن هذا الهدف ومحاولة إنجازه ربما يعطي انطباعاً حاداً عن حالة العناد الصلب التي تتملكنا، ويقدم نفسه على أنه ليس أكثر من سذاجة بائسة [من وجهة نظر الآخرين] تتعامل مع ما ليس له صلة بالموضوع وغير واقعي وتضعه في حقل ما هو واقعي وتربك نفسها وتسقط، بالتالي، في شرك عملية تحليل الكلمات العقيمة ليس إلا. هنا، نحن نرغب وبقوة في أن نلقي الضوء على هذه الحقيقة مهما كانت جسامة المهمة والصعوبات التي تنتظرنا. فنتاج جهودنا ينصب على تأكيد الحقيقة التالية وتوضيحها:

طبقاً لعملية تطورها، فإن اللغة تشكل حتماً صيغة المصدر لكلمة

«الوجود»، على سبيل المثال: «أن يوجد» أو «أن يقدم نفسه»، ولكن مع مرور الزمن أصبحت اللغة، نتيجة لذلك، تنتج معنى ضعيفاً متبلداً وغامضاً لتلك الكلمة. هذا الأمر يحدث، في الواقع، هكذا ليكون على تلك الشاكلة وبهذه الصورة فحسب. فبدلاً من الحصول على توضيح لهذه الحقيقة، أي حقيقة الوجود، التي نحن في أمس الحاجة إلى توضيحها، نقوم فقط بطرح حقيقة أو واقعة أخرى، تناسب وتلائم تاريخ اللغة، تقع إما إلى جانبها أو خلفها.

وإذا حاولنا، الآن، أن نبدأ مع تلك الحقائق التي تعود إلى حقل تاريخ اللغة وبدأنا نتساءل لماذا هي كذلك، حينئذ فإن أساس التفسير الذي ربما نظل نبحث عنه ونقتبسه سوف لن يصبح أكثر وضوحاً كما نعتقد بل سيصبح، بالأحرى، أكثر غموضاً وقتامة. علاوة على ذلك، فإن حقيقة أن الأشياء تقف كما هي هناك وتعمل وتترجم إمكاناتها كما هي مع كلمة «الوجود» تجعل منها تتحجر في قوالب واقعيتها العنيدة الصلبة. ولكن هذا الأمر حدث منذ زمن طويل. إن هؤلاء الذين يتبعون المنهج المعتاد في الفلسفة هم في الواقع يستحضرون بقوة مثل تلك الحقيقة أعلاه حينما يقولون منذ البداية: إن كلمة «الوجود» هي أكثر الكلمات خواء وفراغاً ولكن هي أيضاً مع ذلك ذات معنى شامل. ومايتم الاعتقاد والتسليم فيه بالعلاقة مع تلك الكلمة (كلمة الوجود)، بناءً على ذلك، هو أنها ليست أكثر من مفهوم عام عالٍ، أي أنها جنس. لكن الواحد يظل بالكاد يكتشف مفهوم «الوجود في العموم» «ens in genere» كما طرحته الأنطولوجيا القديمة؛ مع ذلك، وفي نهاية المطاف، لا يوجد المزيد من السعي والجهد الدؤوب والبحث الجاد في هذا الاتجاه عن معنى الوجود في تلك الأنطولوجيا. إن

محاولة ربط السؤال الحاسم للميتافيزيقا مع هذه الكلمة الخاوية والفارغة للوجود يعني ببساطة وضع كل شيء في حالة فوضى وغموض وارتباك. هنا في الحقيقة لاتوجد إلا إمكانية واحدة من أجل أن نميز وندرك خواء هذه الكلمة وفراغها وتركها من ثم إلى ذلك الحال. وهذا الأمر ربما يبدو هو الذي ينبغي أن نقوم به الآن مع ضمير واضح ومرتاح، بل أكثر من ذلك بما أن الحقيقة، المتعلقة بكلمة الوجود، قد تم توضيحها وحسم أمرها تاريخياً بواسطة حقل تاريخ اللغة.

دعنا نبتعد الآن عن البحث في مسألة المخطط الفارغ لكلمة «الوجود». ولكن أين علينا أن نذهب إذا تركنا هذا الأمر؟ الجواب على هذا السؤال لا يمكن له أن يكون صعباً. في الغالب، نحن نتساءل لماذا توقفنا كثيراً، وتحديداً في سرد هذا الحجم من التفاصيل، عند كلمة «الوجود». دعنا نشغل أنفسنا الآن مع دقائق وخصوصيات الحقول المختلفة للموجود بذاته. لأنه في ما يتعلق بمسألة المباشرة بهذه المهمة نحن، ببساطة، نمتلك كل مقومات الأشياء المساعدة وضروبها في حوزتنا. نقصد بهذه الأشياء هنا، الأشياء الملموسة مباشرة بالنسبة إلينا، كل الأشياء التي هي باستمرار في متناول أيدينا، على سبيل المثال: الآلات، والعربات أو المركبات.... الخ. وإذا كانت هذه الأشياء تصطدم بنا يومياً كأشياء مألوفة لنا، وأنها ليست مُصاغة بشكلٍ كافٍ كي تعبر بحق عن حقل «الميتافيزيقا»، فإننا سوف نقيد أنفسنا فقط في حقل الطبيعة الذي يحيط بنا، على سبيل المثال: في الأرض المترامية الأطراف، في البحر، في الجبال، في الأنهار والغابات وكل الأشياءالموجودة فيها، من أشجار، وطيور، وحشرات، وحشائش وصخور. وإذا أردنا أن ننظرإلى موجود أكبر وأكثر إثارة لنا، سنعثر على

الأرض التي هي قريبة منّا جداً وفي متناول أيدينا. والموجود الذي يوجد على هذا النحو، في الواقع، بطريقة مماثلة إلى أقرب قمة أو ذروة جبل هو القمر الذي يرتفع مرة أخرى ليلقي بضوئه على الأرض، أو أي كوكب آخر. إن الموجود، علاوة على ذلك، هو ذاك الجمع المحتشد من الناس في الشوارع المشغولة والناشطة والضاجة دائماً بالحركة. الموجود هو نحن أنفسنا. الموجود هو اليابانيون. الموجود هو المقطوعات الموسيقية المختلفة للموسيقار باخ. الموجود هو كاتدرائية ستراسبورغ. الموجود هو ترانيم هولدرلين الشعرية. الموجود هو المجرمون. الموجود هو المجانين الذين يقطنون في مأوى المجانين.

في الواقع، إن الموجودات في كل مكان تمثل حالة رضى واطمئنان في قلوبنا كونها تحيط بنا من كل جانب. ولكن من أين لنا أن نعرف بأن كل واحد من هذه الأشياء التي نستشهد بها وندرجها في عداد بياناتنا مع الكثير من الضمانات هو يمثل حقاً الموجود؟ هذا السؤال الأخير يبدو لنا أنه مناف للعقل ومحض سخف، لأن كل موجود عادي يمكن له أن يُقيم ويؤسس بطريقة لا يشوبها الخطأ حقيقة أنه موجود في هذا العالم. نعم هذا الأمر صحيح ومن الممكن التأكد من ذلك بلا عناء. [بل حتى ليس من الضرورة، بالنسبة إلينا، أن نستخدم مثل تلك الكلمات الغريبة عن لغتنا اليومية المتداولة، «كالموجود» و«الموجودات»]. وفي الواقع لانستطيع أن نستوعب أو نفهم في هذه اللحظة محاولة أن نشك بوجود كل تلك الأشياء التي تحيط بنا، وأن نقيم شكوكنا فقط على أساس ملاحظات علمية مفترضة، أي، أن ما نجربه من تلك الموجودات هو فقط محض نتاج أحاسيسنا فحسب وأننا لا يمكن مطلقاً أن نهرب من سلطة أجسادنا،

التي تبقى مرتبطة بكل الأشياء التي قمنا بتسميتها. وفي واقع الأمر، نود أن نطرح بعضاً من الملاحظات مقدماً بشأن هذا الموضوع وهي: إن مثل تلك الاعتبارات والملاحظات العلمية المفترضة، والتي يشعر الناس من خلالها أنهم متفوقون وواثقون، هي ليست كذلك تماماً وبالضبط.

في غضون ذلك، ينبغي لنا ببساطة أن ندع الموجود يوجد ويكون، بما أنه يحيط بنا ويهاجمنا، وبما أنه يلهمنا وينفخ فينا الحياة أو يغمنا معاً، في حياتنا اليومية المتداولة وكذلك الأمر في الساعات واللحظات العظيمة. ينبغي لنا أن ندع الموجود يكون ويوجد، تماماً كما هو الحال. ولكن إذا كان لنا أن نَحمل أنفسنا، بالتالي، في مسار وجودنا التاريخي هناك- [في- العالم]، بدون روح البحث المتأني، كما لو أننا نأخذه على أنه أمر مسلم به؛ وإذا كنا في كل حالة ندع الموجود أن يكون موجوداً كما هو، حينئذ ينبغي لنا أن ندرك جيداً معنى كل من كلمة «يوجد أو يكون» ومعنى كلمة «الوجود».

ولكن كيف يتسنى لنا أن نحدد بدقة ما إذا كان الموجود، والمفترض أن يكون في مكان ما وزمان ما، هو موجود أو غير موجود في الواقع، إذا لم نميز في المقدمة وسلفاً بين مفهومي الوجود والعدم؟ وكيف يتسنى لنا أن نجري هذا التمييز والاختلاف الحاسم مالم نعرف وبشكلٍ محددٍ سلفاً معنى الأساس الذي نجري عليه عملية التمييز: أعني التمييز بين مفهومي العدم والوجود. كيف يمكن لأي ولكل موجود أن يكون موجوداً ومفهوماً بالنسبة إلينا ما لم نفهم سلفاً مفهوم كل من الوجود والعدم؟

ولكن الأمر الذي لا يطاوله الشك هنا هو أن الموجودات دائماً تصطدم بنا ونلتقي بها على طول الخط في حياتنا. فنحن نعمل على التمييز والتفريق

بين وجودها على هذه الشاكلة ووجودها على الشاكلة الأخرى، ونشكل ونطلق، من ثم، الأحكام في ما يتعلق بالوجود والعدم. حينذاك يصبح أمراً سطحياً الكلام، وحتى من الخطأ القول إن هذه الكلمة [أي كلمة الوجود] هي كلمة فارغة وغامضة وغير محددة كما كنا نردد سابقاً.

إن مثل تلك الاعتبارات تضعنا فعلاً في موقف متناقض إلى أبعد الحدود. ففي البداية، كنا قد قررنا وجهة النظر التي تقول: إن كلمة «الوجود» لاتخبرنا شيئاً محدداً. ونحن لم نقرر هذا الأمر في المقدمة؛ لا، فلقد عثرنا عليها، وما زلنا نعثر على الحقيقة التي تقول بوضوح: إن «الوجود» هو عبارة عن معنى غامض وغير محدد. ولكن من جانب آخر، فإن البحث والاستقصاء، والذي فقط شرعنا في إنجازه للتو، يقنعنا أن نقوم فعلاً وبوضوح بمحاولة التمييز بين «الوجود» و«العدم».

فإذا إردنا أن نكيف أنفسنا ونجعلها تتوافق مع هذا الوضع، ينبغي علينا أن نضع في الحسبان الأمر اللاحق: ربما قد يكون أمر مشكوك فيه ما إذا كان الموجود الفردي، الموجود في مكان وزمان ما، موجوداً أو غير موجود بالفعل. ربما يمكن لنا أن نرتكب خطأ بهذا الخصوص، على سبيل المثال: ربما نتساءل ما إذا كانت هذه النافذة هناك، والتي بالرغم من كل شيء هي موجودة، هي مغلقة أو غير مغلقة. مع ذلك، حتى وإن كان هذا الشك ربما يطرح نفسه بقوة، فإن التمييز المحدد والواضح بين «الوجود» و«العدم» ينبغي أن يكون دائماً حاضراً في أذهاننا. ففي تلك الحالة فقط نحن لا نلقي بظلال الشك على حقيقة أن «الوجود» هو حقاً أمر مختلف تماماً عن «العدم».

وهكذا، فإن كلمة «الوجود» هي كلمة غير محددة وغامضة ومجهولة

في ما يتعلق بمعناها ومازلنا بحاجة إلى أن نفهمها بشكلٍ قاطعٍ لامراء فيه حتى وإن قمنا بتمييزها عن العدم. صحيح إن كلمة الوجود تبدو لنا، وهذا الأمر مُبرهن عليه، غامضة وغير محددة المعنى تماماً، ولكنها مع ذلك وفي الوقت ذاته محددة جداً وبقوة. وانطلاقاً من وجهة نظر المنطق المعتادة فإننا هنا في تناقض واضح وصارخ. [فنحن نعرف] أن الشيء الذي يناقض نفسه لا يمكن أن يكون أو يوجد. على سبيل المثال: لا يوجد شيء على هيئة دائرة مربعة. ولكن مع ذلك بين أيدينا هذا التناقض التالي: وجود محدد، وغير محدد كلياً في آن واحد. فإذا انحدرنا إلى مستوى نخدع فيه أنفسنا، وإذا كنا نمتلك برهة من الزمن نخصصها لأنفسنا وسط كل نشاطات اليوم المزدحمة وأقسامه، فإننا سوف نجد أنفسنا نقف وسط هذا التناقض الصارخ بوضوح. و«وقوفنا» هذا هو، بالأحرى، أكثر حقيقة وصدقاً وواقعية من أي شيء آخر يمكن أن نطلق عليه أنه شيء واقعي؛ إنه أكثر حقيقة وصدقاً وواقعية من حقيقة الكلاب والقطط ومن السيارات والجرائد الموجودة حولنا.

وعلى نحو مفاجئ، فإن حقيقة أن كلمة الوجود هي كلمة فارغة بالنسبة إلينا تأخذ الآن شكلاً وطريقاً مختلفاً تماماً. فنحن بدأ الشك يساورنا في أن تلك الكلمة ربما لا تكون كما يبدو للوهلة الأولى بأنها مجرد كلمة فارغة وخاوية كما تم ادعاء ذلك [في الصفحات السابقة]. فإذا فكرنا بعمق وعن كثب في طبيعة هذه الكلمة، فسنجد أنها في نهاية المطاف ستتحول إلى حقيقة، على الرغم من ضبابية معناها وعموميته، وأننا بلاشك نقصد بها شيئاً محدداً ومعيناً. هذا الوضوح، في الواقع، هو محدد جداً ولا نظير له، وخصوصاً في ما يتعلق بنوعه إلى درجة أنه ينبغي أن نقول مجبرين الأمر التالي:

إن الوجود الذي يخص أو يعود إلى كل موجود أياً كان، والذي بالتالي يكون منثوراً بين كل تلك الأشياء التي هي مألوفة وحاضرة بالنسبة إلينا، هو شيء أكثر فرادة وخصوصية من كل الأشياء الأخرى المنثور فيها.

علاوة على ذلك، إن أي موجود، حتى وإن كان فريداً في نوعه، يمكن أن تتم مقارنته أنطولوجياً مع الموجودات الأخرى. فتحديد هويته يزداد وينمو ويترسخ من خلال تلك المقارنات. ولكن، وبمتقضى تلك المقارنات سيكون هذا الشيء أيضاً، غير محدد وغير معروف سلفاً في الكثير من النواحي الأخرى. لكن «الوجود»، مع ذلك، لا يمكن مقارنته بأي شيء آخر. وعلى الضد من الوجود، فإن الشيء الوحيد الأخير المتبقي لدينا [والذي يمكن مقارنته به] هو «العدم». وهنا ينبغي أن لا يفوتنا القول إنه لا يمكن إجراء المقارنة بين الاثنين [الوجود والعدم]. وإذا سلمنا بأن «الوجود»، بالتالي، يمثل أكثر الأشياء فرادة في نوعه وأنه لا نظير له ولا يمكن مقارنته بأي شيء آخر، فإن كلمة «الوجود» حينئذ سوف لن تكون كلمة فارغة وخاوية، وهي، في الحقيقة، ينبغي القول ليست كلمة فارغة وخاوية إطلاقاً. وربما نقنع أنفسنا بيسر بهذا الأمر عن طريق إجراء عملية المقارنة مع ذلك. فحينما ندرك كلمة «الوجود»، إما عن طريق سماعها كوحدة صوتية أو لفظية أو نراها كعلامة مكتوبة، فهي على الفور تمنح نفسها امتيازاً على أنها حقاً شيء آخر مختلف عن تعاقب الأصوات والحروف في أي كلمة، وحتى في كلمة «التعويذة». وهذه الأخيرة هي أيضاً تعاقب من الأصوات، لكننا نقول على الفور إنها خالية من المعنى وأمر فارغ وأخرق، على الرغم من أنها تملك معناها كصيغة سحرية. وبشكلٍ مماثلٍ، فإن كلمة «الوجود»، المكتوبة والمرئية، تختلف في الحال عن كلمة «kzomil» .

فهذه الكلمة الأخيرة هي أيضاً، سياق أو تعاقب من الحروف، ولكن في العلاقة مع هذا التعاقب أو السياق لا يمكننا أن نفكربأي شيء ذي معنى ومدلول في ما يتعلق بها. لكن، في الحقيقة، ينبغي القول إنه لا يوجد إطلاقاً ما يسمى بكلمة فارغة؛ ففي الغالب قد تتهالك الكلمة وتتهرئ، لكنها مع ذلك تبقى ممتلئة بالمعنى والدلالة. إن الاسم «وجود» يظل يحتفظ بقوته الوصفية العامة. إن القول اللاحق: «بعيداً عن هذا الكلمة الفارغة «الوجود»؛ ينبغي لنا أن نذهب إلى الموجودات الفردية الشخصية»، يبرهن على أنه ليس قولاً متسرعاً فقط، ولكنه أيضاً نصيحة أو مشورة مشكوك فيها جداً ولا ينبغي الأخذ بها. دعنا نفكر مرة أخرى في مجمل الموضوع هذا من خلال مساعدة الأمثلة، وأن نكون متأكدين، بأن يكون حال تلك الأمثلة حال كل الأمثلة التي نستعيرها حينما نتعامل مع هذا السؤال، أي لا يمكن لها مطلقاً أن توضح الموضوع كله في نطاقه الكامل، وبناءً على ذلك، ينبغي أن تؤخذ أو يتعامل معها بمقدار معين من التحفظ.

وعن طريق إيراد المَثال، نريد أن نستبدل صيغة المفهوم العام والكلي «للوجود» مع المفهوم العام والكلي «للشجرة». فإذا إردنا الآن أن نحدد ماهي بالضبط ماهية الشجرة وجوهرها، علينا أن نبتعد عن المفهوم العام للأنواع الخاصة الفردية للشجرة وعن العينات الخاصة لهذه الأنواع. هذا المنهج هو منهج واضح- بذاته لدرجة أننا، تقريباً على ما أعتقد، نتردد كثيراً في ذكره. لكن الأمر ليس بهذه البساطة التي يوحي بها كل ذلك. الآن، كيف لنا أن نعثر على الأشجار الفردية المهمة بحد ذاتها، أي كأشجار؛ كيف ينبغي لنا أن نكون قادرين حتى على البحث عن الأشجار، ما لم تتألق وتلمع الصورة والفكرة المتمثلة للشجرة (أي تصور الشجرة) بشكلٍ عامٍ

أمامنا؟ فإذا كان هذا التصور العام «للشجرة» غير محدد تماماً وضبابياً بحيث أنه لا يعطينا أي إشارة معينة للبحث والعثورعلى الشجرة، فإننا ربما نجيء تماماً بالسيارات والأرانب، كموجوداتنا الشخصية المحددة الفردية، كأمثلة للشجرة. مع ذلك، ربما يكون من الصواب القول أنه من أجل أن نعين ماهية «الشجرة» وجوهرها بكل معنى الكلمة وفي كل جانب من الجوانب، ينبغي علينا أولاً، أن نمر من خلال الموجود الفردي الشخصي، فإنه يبقى على الأقل صحيحاً على حد سواء أن مسألة توضيح الماهية وثرائها هو أمر ممكن وفق الأساس الجذري، والذي من خلاله نقدم ونعرف الماهية العامة أو الكلية «للشجرة»، والتي في هذه الحالة تعني بدورها أيضاً ماهية «النبات»، والتي بدورها تعني أيضاً ماهية «الأشياء الحية» و«الحياة». فمالم تتم قيادتنا بواسطة مؤشر المعرفة المتطورة «للشجرة»، والتي تتحدد بشكلٍ واضحٍ من داخل أساسها الجوهري، فإننا يمكن أن نستعرض ونلقي نظرة علىٰ الآلاف والآلاف من الأشجار -عبثاً- ينبغي أن لا نرى الشجرة[بذاتها] بسبب الأشجار.

الآن، وبدقة أكثر، في ما يتعلق بمصطلح «الوجود»، المرء ربما يطرح الحجة اللاحقة: بما أن الوجود يمثل أكثر المفاهيم عمومية وشمولاً، فإن تصورنا وفهمنا له لا يمكن أن يكون في أي حال من الأحوال أعلى مما هو عليه بالنسبة إلينا. ففي التعامل مع هذا المفهوم، باعتباره المفهوم الأسمى والأكثر عمومية بالإشارة إلى ما يُصنف وإلى ماينضوي أو يندرج «تحته»، فإنه ليس فقط من المستحسن أن نمسك بهذا التأويل بقوة ولكن أيضاً، ينبغي أن نعتبره بمثابة الأمل الوحيد الذي من خلاله يمكن لنا إيقاع الهزيمة بمسألة فراغه وخوائه.

ومما يلفت النظر حقاً أن هذه الحجة كما يبدو ليست على صواب. هنا، دعنا نورد سببين لتبرير ذلك:

(١) إنها وبشكلٍ عامٍ تنفتح على السؤال اللاحق وهو ما إذا كانت عمومية الوجود وكليته هي ذاتها عمومية الجنس وكليته. لكن أرسطو، مع ذلك، قد ألقى بظلال الشك بقوة على هذه النقطة تحديداً. نتيجة لذلك، فإنه لا يزال موضع الشك ما إذا كان الوجود الفردي الشخصي يمكن اعتباره، منذ أي وقت آخر مضى، مثالاً للوجود، على الشاكلة نفسها التي نعتبر فيها، على سبيل المثال: شجرة البلوط مثالاً «للشجرة بحد ذاتها».

(٢) إن كلمة «وجود» هي، في الواقع، عبارة عن اسم كلي، وإنها على مايبدو تظهر ككلمة من بين العديد من الكلمات الأخرى. ولكن هذا الظهور يبدو أنه مخادع ومضلل. في الحقيقة، إن الاسم من جهة، ومايُسميه هذا الاسم من جهة أخرى، كلاهما أمر فريد من نوعه ولا نظير له في عالم اللغة. ولهذا السبب تحديداً، فإن أي عملية توضيح عن طريق إيراد الأمثلة بهذا الصدد هي محض تشويه وتحريف: لأن كل مثال في هذه الحالة تحديداً لا يبرهن إيراده على الكثير بل بالأحرى، على القليل والقليل جداً. ولقد أشرنا أعلاه إلى مسألة أننا ينبغي أن نعرف مقدماً ماذا تعني «الشجرة»؟ من أجل أن نكون قادرين حقاً على البحث والعثور من ثم على الأشياء الفردية الشخصية المحددة: نوع الشجرة والأشجار الفردية المشخصة. فهذا الأمر يبقى الأكثر صحة والأصدق بالنسبة إلى الوجود. هنا، إن النقطة ذات الأهمية الكبرى التي لا تقارن هي ضرورة أن نفهم كلمة «الوجود» سلفاً ومسبقاً. إذن، لا ينبغي، وبسبب «عمومية

وكلية» الوجود بالعلاقة مع كل الموجودات، أن نعجل في الابتعاد عنه، ونذهب بدلاً من ذلك نحو طريق الموجود الفردي الشخصي؛ لا، بل إن ماينبغي حقاً أن يحدث هو العكس، ذلك أننا ينبغي أن نواظب ونثابر في العمل مع «الوجود» ونعمل على إثارة وتبيان أصالة وفرادة وتميز هذا الاسم وما الذي يُسميه ويطرحه لمستويات وآفاق المعرفة.

وعلى الضد من الحقيقة التي تقول بأن معنى كلمة «الوجود» يظل ضبابياً غير محدد ومعين لنا، فإن حقيقة أننا نفهم «الوجود» ونميزه مع درجة من اليقين ونفرقه عن «العدم»، هي ليست فقط حقيقة أخرى، أو حقيقة ثانية؛ بل هما في الواقع [أي الوجود والعدم] كلاهما يعودان إلى بعضهما البعض، بمعنى أنهما حقيقة واحدة. في هذه الأثناء، فإن هذه الحقيقة الواحدة الأخيرة فقدت تماماً صفة الحقيقة بالنسبة إلينا. فنحن لانعثر عليها أيضاً، معطاة بين العديد من الوقائع الأخرى. بدلاً من ذلك، بدأنا نلقي بظلال الشك على بعض من العمليات والتي هي في الواقع في حالة عمل مستمر داخل مانعتبره حتى هذه اللحظة، مجرد حقيقة أو واقعة ثابتة. وطبيعة هذه العمليات تستثني الوجود من «الحالات والحوادث» الأخرى.

ولكن، قبل أن نستانف محاولتنا للعثور على ما هو نوع وطبيعة العملية التي هي في حالة حركة وفعالية في هذه الواقعة، دعنا نقوم بآخر محاولة ونعتبرها مجرد شيء مألوف ومحايد. دعنا نعتبر أن هذه الواقعة أو الحقيقة [المتعلقة بالوجود] غير موجودة. دعنا نفترض أن هذا المعنى غير المحدد للوجود أنه لا يوجد وأننا أيضاً لا نفهم ما الذي يعنيه هذا المعنى. فماذا بعد هذا؟ هل سيكون اسم الوجود ليس أقل أو أكثرمن أي اسم وفعل آخر

من أسماء وأفعال لغتنا؟ الجواب لا، سوف لن تكون هنالك لغة بالمرة إذا افترضنا أنه لا يوجد معنى للوجود. وسوف لا يوجد موجود واحد بحد ذاته يفتح ويفض نفسه ويتجلى من خلال الكلمات، لأنه لم يعد من الممكن ذكره والحديث عنه أو التعبير عنه بكلمات في ظل افتراض عدم وجود معنى للوجود. لأن الحديث عن الموجود بحد ذاته يتضمن أن تفهم هذا الموجود سلفاً ومسبقاً كموجود، أي، أن تفهم وجوده. وعلى افتراض أننا لم نفهم الوجود تماماً، وعلى افتراض أن كلمة «الوجود» لاتمتلك حتى معناها الضبابي الذي تم ذكره أعلاه، فإنه سوف لن تكون هناك كلمة واحدة في لغتنا. فنحن أنفسنا سوف لن نكون متحدثين أو متكلمين مطلقاً. وسوف لن نكون مشابهين لما نحن الآن عليه تماماً وبكل معنى الكلمة. إن المرء يقول «نعم» و«لا» فقط لأنه في أعماق ماهيته وجوهره هو إنسان متكلم، إنه متكلم لأنه يتحرك في سياق معنى الوجود. هذه هي ميزته واختلافه عن الآخرين وهي في الوقت ذاته تمثل عبئه الطائل الذي يرزح تحته. إن هذه الميزة أعلاه [كونه متكلماً] تميزه عن باقي الموجودات كالأحجار، والنبات، والحيوانات، ولكن أيضاً عن الآلهة. وحتى لو كنا نمتلك آلافاً من العيون وآلافاً من الآذان، وآلافاً من الأيدي والعديد من الحواس والأعضاء الأخرى، وإن ماهيتنا لاتتضمن بين طياتها قوة اللغة القائمة أصلاً على معنى الوجود، فإن كل الموجودات سوف تغلق أبوابها بوجهنا، وإن الموجود الذي هو نحن سيكون ليس أقل من الموجود الذي هو ليس نحن.

إن المراجعة وإعادة النظر في كل ماقمنا بمناقشته حتى هذه اللحظة يكشف لنا أنه من خلال طرح فهم الوجود وتثبيته كواقعة (والتي مازالت

بدون اسم حتى الآن) والتسليم من جانب آخر بهذا الافتراض، أعني، أن الوجود بالنسبة إلينا هو عبارة عن كلمة فارغة ذات معنى ضبابي وغامض، فإننا بذلك نحط ونقلل من قيمته ونجرده من مرتبته المناسبة. لأن وجودنا-هناك [في- العالم]، هو في الواقع يمثل محاولتنا لفهم هذا الوجود وأنه، حتى وإن كان هذا الأخير غير محدد، فإنه يظل يمتلك أعلى مرتبة، بما أنه في تلك المحاولة فحسب يتم الكشف عن القوة التي ترتكز عليها الإمكانية الأساسية لوجودنا-هناك-[في- العالم]. إن هذه الواقعة أو الحقيقة هي ليست واقعة موجودة فحسب بين الوقائع والحقائق الأخرى، بل إنها تمثل شيئاً ما ينبغي في الواقع أن يتلائم وينسجم فقط مع المكانة الأعلى مرتبة، وتزودنا أيضاً بحقيقة أن وجودنا-هناك [في- العالم]، والذي هو دائماً وجود تاريخي هناك، لا يبقى أمراً محايداً وغير مكترث بما يحصل حوله. ولكن حتى وإن كان وجودنا-هناك-[في- العالم] ينبغي له أن يبقى بالنسبة إلينا موجوداً محايداً وغير مبالٍ، فإنه ينبغي علينا أن نفهم«الوجود». فبدون هذا الفهم سوف لن نكون حتى قادرين أن نقول لا لوجودنا-هناك [في- العالم] أو لانكترث.

فقط من خلال تقويم تفوق هذا الفهم «للوجود» وأسبقيته نستطيع فعلاً أن نستوعبه حقاً ونفهمه في مرتبته الحقيقية. ولكن، في أي طريقة من الطرق، وبأي معنى من المعاني، يمكن لنا أن ندرك جيداً هذه المكانة أو المنزلة للوجود، ونحافظ عليها في نبلها؟ لا يمكن أن نقررالجواب هنا على هذا السؤال بطريقة اعتباطية.

وبما أن عملية فهم «الوجود» تبقى، أولاً وقبل كل شيء، ذات معنى غامض وملتبس، ولكنها تبقى في الوقت ذاته معينة ومحددة؛ وبما أنه،

وفقاً لذلك، فإن عملية فهم الوجود، في منزلته ومكانته، تظل أمراً غامضاً ومرتبكاً ومخفياً، فإنه ينبغي، أولاً، أن يتم توضيحه وحل إشكالاته وإخراجه من خفائه وتكتمه، أي إيصاله الى حالة الانفراج التي تسمح بالظهور. هذا المهمة يمكن إنجازها بنجاح فقط إذا أجرينا تحقيقنا حول عملية فهم الوجود هذه بذاتها، والتي قبلنا في البداية على أنها مجرد واقعة-أي إذا وضعنا ذلك في صيغة سؤال.

إن عملية التساؤل عن الوجود بحد ذاتها هنا،هي حقاً عملية أصيلة وموثوق بها، وهي بالإضافة إلى ذلك تمثل الطريقة الوحيدة التي نقوم وندرك بها إدراكاً كاملاً ما الذي يجعل «الوجود»، ومن خلال مرتبته ومكانته العليا، يمسك ويقبض بإحكام على وجودنا بقوة من خلال سلطته المعرفية. وبالتالي، فإنه لا يوجد سؤال أجدر منه أن يطرح على بساط البحث أكثر استحقاقاً من سؤال فهمنا للوجود، بالطبع مالم يكون سؤال «الوجود ذاته». فكلما كان سؤالنا أكثر أصالة وموثوقية، كلما كنا نُقيم، على الفور وبشكلٍ مباشر، وأكبر في وسط أكثر الأسئلة القابلة للنقاش وعرضة للشك، أعني هنا، أن الحال أو الظرف الذي من خلاله نفهم فيه الوجود، هو تماماً غير محدد ولكنه في الوقت ذاته يمتلك تحديداً عالياً.

فنحن نفهم كلمة «الوجود» ومعها نفهم كل تصريفاتها، على الرغم من أن هذا الفهم يبدو وكأنه أمر غير محدد. أما في ما يتعلق بسؤال ماذا نفهم بالضبط من الوجود، أو في ما يتعلق أيضاً، ببعض ملامح الطريق الذي ينفتح ويتبدى لنا بذاته من خلال هذا الفهم فإننا نقول: إنه، بلاريب، يمتلك معنى. فبقدر مايفهم وبأي طريقة كانت، فإن الوجود يظل يمتلك معنى. فأن تحاول أن تجرب وتفهم «الوجود» باعتباره أكثر المشكلات أهمية

واستحقاقاً وأن تستقصي وتبحث خصيصاً عن الوجود، يعني، بالتالي، لاشيء أكثر من عملية البحث عن «معنى الوجود».

وفي كتاب «الوجود والزمان» يتم طرح وإثارة سؤال «معنى الوجود» وتطويره كسؤال يطرح ولأول مرة في تاريخ الفلسفة. وكذلك تم-في تفاصيل دقيقة أيضاً-ذكر وتوضيح ما المقصود تحديداً بالمعنى هنا (أقصد كشف الوجود وفضه، وليس فقط كشف الموجود بحد ذاته وفضه)[١].

ولكن لماذا لم نسم ما ذكرناه للتو بالواقعة؟ لماذا كان هذا المصطلح، مصطلح الوجود، مضللاً منذ البداية بالنسبة إلينا؟ الجواب هو: لأن هذا الظرف أو الحال، الذي نفهم من خلاله الوجود، لا يحدث فقط هكذا كما تحدث الظروف والحالات الأخرى في حياتنا، على سبيل المثال: حال أننا نمتلك فصوص الآذان بهذا الشكل أو بذلك الشكل. وبالإضافة الى فصوص الآذان تلك، توجد أيضاً هناك بعض من الأسس والبنى الأخرى تؤدي ربما جزءاً من وظيفة أو خدمة حاسة السمع لدينا. فإلى هذا الحد، نحن نفهم «الوجود» ليس فقط على أنه شيء حقيقي وواقعي، ولكن أيضاً على أنه شيء ضروري. بدون هذا الكشف والافتضاض للوجود فإننا سوف لن نكون قادرين على حيازة صفة «الجنس البشري». وللتأكد من ذلك، ليس من الضروري للغاية أنه يجب أن نكون كذلك. لأنه، هناك إمكانية صرفة أن الإنسان ربما لن يحوز على صفة الجنس البشري إطلاقاً في تاريخه. فبعد كل شيء كان هنالك زمن في الماضي لم يكن فيه الإنسان حائزاً على صفة الجنس البشري. ولكن بالمعنى الدقيق للكلمة لا يمكننا

---

(١) Heidegger, Sein and Zeit, §§ 32,44,65.

قول الأمر التالي: إنه كان هنالك زمن في الماضي حينما لم يكن الإنسان حائزاً فيه على صفة الجنس البشري. لأن في كل الأزمان كان الإنسان إنساناً وحائزاً على صفة الجنس البشري، فالإنسان كان إنساناً، وهو الآن إنسان، وسيظل إنساناً، لأن بعد الزمان ببساطة لا ينتج نفسه إلا بقدر وجود شرط الإنسان مقدماً. فلم يكن هناك وجود للزمان حينما لم يكن الإنسان موجوداً بعد، ليس بسبب أن الإنسان كان موجوداً منذ الأزل وسوف يظل خالداً إلى الأبد، ولكن لأن الزمان ليس أمراً أزلياً وأنه يشكل ويصنع ذاته فقط من خلال وجود الإنسان، فقط من خلال وجود الإنسان كوجود-تاريخ-هناك- [في- العالم]. ولكن مع ذلك يبقى الشرط الضروري لوجوده -هناك-[في - العالم] هو أن يفهم الوجود. فبقدر أهمية هذا الفهم وضرورته، يصبح الإنسان كائناً تاريخياً حقيقياً.

وبناءً على ذلك، نحن نفهم الوجود ليس فقط وكما يبدو للوهلة الأولى، بصيغة المعنى الغامض والمبهم والملتبس للكلمة الضبابية. لا، إن التحديد والسياق الذي نفهم من خلاله المعنى الغامض والمبهم للوجود يمكن تعيينه بشكلٍ لا لبس فيه، ليس بمعنى تحديده بعد الواقعة، ولكن تشخيصه كتعيين غير معروف لنا فحسب، يحكمنا بقوة من خارج أسوار أساسات وجودنا الحقيقية. ومن أجل أن نظهر هذا الأمر ونبينه، سوف نبدأ مرة أخرى من دائرة كلمة «الوجود». هنا، مع ذلك، ينبغي أو تجدر الإشارة، تماشياً مع السؤال الميتافيزيقي الأساسي الذي طرحناه في البداية، أن نأخذ هذه الكلمة بمعناها الواسع الفضفاض؛ بعبارة أخرى، أن تعثر على حدها فقط في اللاشيء أو العدم. فكل شيء هو ليس ببساطة لا شيء في معناه، وهو في الحقيقة، موجود كباقي الموجودات الأخرى، وبالنسبة إلينا فإنه حتى اللاشيء أو العدم «يعود» بمجمله إلى حقل الوجود.

في المناقشة الحالية اتخذنا بالفعل خطوة حاسمة. ففي هذه المحاضرة [أو هذا الكتاب دعنا نقول]: كل شيء يعتمد حقاً على مثل هكذا نوع من الخطوات. إن الأسئلة المتفرقة والمتباعدة التي تطرح علينا في هذا الكتاب من هنا وهناك بينت لي مراراً وتكراراً أن معظم الناس تصغي بالعادة إلى الاتجاه الخاطئ [في ما يتعلق بقضية سؤال الوجود] وأصبحت، من ثم نتيجة لذلك، مرتبكة وواقعة في شرك التفاصيل الكثيرة والمملة. إن الأمر الواضح جداً ويؤخذ بعين الاعتبار دائماً، في ما يتعلق بالمحاضرات التي تلقى في مجالات العلوم الخاصة كافة، هو مسألة «السياق». ولكن بالنسبة إلى العلوم المختلفة فإن «السياق» يتعين مضمونه بشكلٍ مباشرٍ بواسطة سلطة الموضوع، الذي هو دائماً حاضر وموجود بطريقة ما بالنسبة إلى العلوم بأنواعها. أما بالنسبة إلى الفلسفة، من جهة أخرى، فإن الموضوع ليس حاضراً إطلاقاً؛ علاوة على ذلك، إن الفلسفة لا تمتلك موضوعاً تبدأ منه. بعبارة أخرى، إنها فقط «عملية» ينبغي لها في كل الأزمان أن تنجز وظيفة الوجود - في حالة تجليه وتبديه وتمظهره الملائم- ثانية ومرة أخرى ومن جديد. فقط من خلال هذه «العملية» ووسطها يمكن للحقيقة الفلسفية أن تكشف عن نفسها وتتبدى للعيان. لهذا السبب تحديداً، يصبح من الضرورة على القارئ هنا أن يتخذ خطوات مختلفة جادة في تتبع سير هذه «العملية» مع هذا الكتاب وبعد الانتهاء من قراءته أيضاً، من أجل فهم سؤال الوجود.

ماهي الخطوة التي ينبغي علينا أن نتخذها تحديداً؟ ماهي الخطوة التي ينبغي علينا أن نأخذها مراراً وتكراراً؟

أولاً، لقد اعتبرنا، بالفعل، الفرضية اللاحقة كحقيقة: إن كلمة

«الوجود» لها معنى غامض ومبهم وملتبس؛ وهي تقريباً، على ما أعتقد، كلمة فارغة. فالمناقشة الأكثر دقة حول تلك الحقيقة يمكن أن تبوح بالتالي: هذا الغموض أو الالتباس، الذي يلف كلمة الوجود، يمكن أن يعثر على توضيحه: (١) في الصفة الضبابية وغير الواضحة التي تمتلكها صيغة المصدر لكلمة الوجود، (٢) وكذلك في صيغة الخليط الذي تدخل فيه ويتضمن كل جذور المعاني الثلاثة الأصلية المتعلقة بتلك الكلمة.

وبالتالي، فإننا نحدد الحقيقة التي من شأنها أن توضح، كنقطة انطلاق راسخة غير مهتزة، كل تراث التساؤل الميتافيزيقي عن «الوجود». إنها تبدأ رحلتها من حقل «الموجود» وهي تتوجه نحوه بقوة. بعبارة أخرى، إنها لا تبدأ من حقل «الوجود»، ولا تدخل أيضاً في مناقشة الطبيعة المشكوك فيها وغير القابلة للتساؤل لعملية تجليه وظهوره للعيان. وبما أن معنى «الوجود» ومفهومه يمتلكان كلاهما عمومية وكلية عالية، فإن الميتافيزيقا «كعلم الطبيعة» لا يمكن لها أن تذهب بعيداً أو أعلى في مسعاها كي تحددهما وتعرفهما عن كثب. فليس لها، إذن، إلا طريقة واحدة باقية تسلكها، وهي الحركة من حقل الكلي إلى حقل الموجود الفردي الشخصي. وبهذه الطريقة، تعمل الميتافيزيقا، بشكلٍ صائب، على ملء فراغ مفهوم الوجود، أعني تملؤه مع الموجودات الفردية. ولكن اتباع النصيحة التي تقول: «بعيداً عن مفهوم الوجود؛ ينبغي الذهاب إلى الموجودات الفردية الشخصية»، يبيّن لنا أن الميتافيزيقا بهذه الفعلة تسخر وتهزأ من نفسها دون أن تعلم أو تعي ذلك.

لأن الكلام عن «الموجود الفردي الشخصي» يمكن له فقط أن يكشف لنا عن ذاته ويتجلى للعيان على هذا النحو من حيث إننا مسبقاً نفهم «الوجود» في ماهيته.

لقد تم إلقاء بعض الضوء على هذه الماهية. ولكن لم يتم حتى الآن بعد وضعها ورسم حدودها وأسوارها في منطقة الاستجواب.

الآن، دعنا نتذكر السؤال الذي طرحناه منذ البداية: هل «الوجود» هو مجرد كلمة فارغة؟ أم هل أن الوجود والتساؤل عن سؤال الوجود كلاهما النقطة الأساسية وصلب الموضوع بالنسبة إلى كل التاريخ الروحي للغرب؟

هل الوجود يمثل مجرد آخر مسحة غائمة من الواقع المتبخر والمتلاشي؛ هل هو فقط بالنسبة إلينا موقف يمكن أن ندعه يتبخر ويتلاشى في لامبالاة كاملة؟

وهكذا من ثم، في طرح مثل هذا الاستفسار، نأخذ خطوة حاسمة وفاصلة الى الأمام، بمعنى، ننطلق من الحقيقة المحايدة، من اللامعنى المفترض لكلمة «الوجود» إلى ظاهرة الإشكالية الأسمى، وهي: أن «الوجود» يكشف بالضرورة عن نفسه ويتجلى للعيان من خلال فهمنا له.

إن الواقعة التي تبدو صريحة وراسخة والتي تم الوثوق بها والاعتماد عليها بواسطة مبحث الميتافيزيقا عن الوجود، هي في الحقيقة واقعة مهتزة.

وحتى الآن، في محاولة بحثنا واستقصائنا عن الوجود، نسعى جادين، في المقام الأول، للقبض على الكلمة والإمساك بها طبقاً لصورتها ومعناها. الآن فحسب، أصبح واضحاً أن سؤال الوجود هو ليس مسألة نحوية أو مسألة إيتمولوجية. وإذا كنا بالرغم من ذلك نعمل مرة أخرى على أن نأخذ اللغة كنقطة انطلاق لبحثنا، فإن مكانة خاصة ينبغي، هنا وبشكلٍ عامٍ، أن تُعطى إلى نوعية وطبيعة العلاقة بين الوجود واللغة.

فاللغة على نحو عادي، أي الكلمة بصيغة أدق، تعتبر بمثابة صيغة للتعبير

عن التجربة، فهي تتبع وتستقيظ في أعقاب حضور التجربة وحدوثها. فمن حيث إن الأشياء والحوادث تتم مواجهتها في تلك التجارب، فإن اللغة، هي في الواقع، تعبير، ونسخ أو تقليد كما كانت للموجود المجرب هناك. فكلمة «الساعة»، على سبيل المثال: تسمح في معناها بثلاثة اختلافات وتميزات معروفة؛ ويمكن اعتبارها وفهمها على النحو التالي: (١) في ما يتعلق بالصيغة المسموعة والمرئية لكلمة الساعة؛ (٢) في ما يتعلق بمعنى ما نقدمه في العلاقة معها؛ (٣) في ما يتعلق بالشيء الذي تعبر عنه: هذه الساعة، الساعة المفردة الخصوصية، تعبر، هنا، على أن النقطة الأولى «في ما يتعلق بالصيغة المسموعة والمرئية للكلمة» هي، في الحقيقة، إشارة أو علامة إلى النقطة الثانية «في ما يتعلق بمعنى مانقدمه في العلاقة معها»؛ وأن النقطة الثانية «في ما يتعلق بمعنى مانقدمه في العلاقة معها» هي إشارة إلى النقطة الثالثة «في ما يتعلق بالشيء الذي تعبر عنه».

وبالتالي، ربما يفترض أن نقوم بالشيء ذاته مع كلمة «الوجود»، أي، نقوم بالتمييز بين صورة، وشكل، ومعنى الكلمة، والشيء. ونحن ندرك بيسر أنه طالما نسهب التفكير في صورة أو شكل الكلمة ومعناها فإننا لم نأت بعد أو ندخل إلى حقل «الشيء»، لم نأت إلى نقطة- إذا جاز التعبير- سؤالنا عن الوجود. فإذا كنا نتوقع أو نأمل، أن ندرك ونفهم بدقة ماهية الشيء وجوهره، وهنا نقصد ماهية الوجود وجوهره، فقط من خلال مناقشة تفاصيل وطبيعة الكلمة ومعناها، فإننا من الواضح سنرتكب أو نقترف بالضرورة خطأً فادحاً. ونحن على الأرجح بالكاد سوف نسقط في هكذا خطأ، لأنه، إذا حدث وسقطنا في مثل هذا الخطأ، سيكون حالنا بالضبط مثل أو شبيه بمحاولة الاستقصاء والتحقيق في ظاهرة الحركة في الأثير،

في المادة، وتحديداً العمليات الذرية بواسطة الدراسات النحوية فحسب لكلمة «الذرة» و«الأثير» بدلاً من إجراء التجارب الفيزيائية العملية.

وبالتالي، وبغض النظر عما إذا كانت كلمة «الوجود» تمتلك معنى محدداً أو غير محدد، أو تمتلك الاثنين معاً بالحال، فإننا ينبغي، وفي ما وراء حدود عامل المغزى والمعنى، أن نأتي إلى الشيء بذاته. ولكن هل «الوجود» هو الشيء نفسه كما هو الحال في الساعات، والبيوت، أم هو أي موجود يكون؟ ونحن قد التقينا أو واجهنا، بالفعل، الظرف المزعج المتعلق بمسألة أن الوجود هو ليس موجوداً أو ليس موجوداً مكوناً للموجود. فوجود البناية هناك هو ليس شيئاً آخر من النوع نفسه كما هو وجود السقف والقبو. لاشيء إطلاقاً يتطابق، هنا، مع كلمة «الوجود» ومعناها.

ولكن، من هذا الأمر لانستطيع أن نستنتج أن «الوجود» يتكون فقط من الكلمة ومعناها. إن معنى الكلمة لا يشكل، كمعنى، ماهية الوجود وجوهره. فإذا افترضنا أنه يؤدي تلك الوظيفة، فإن هذا يعني أن وجود الموجود، لبنايتنا على سبيل المثال: يتشكل في معنى الكلمة. وسيكون من السخف الواضح أن نفترض أي شيء من هذا القبيل. لا؛ في كلمة «الوجود»، وفي معناها، نحن نمر بالكلمة والمعنى والغاية في الوجود ذاته، ماعدا أن الوجود هو ليس الشيء، لأننا نقصد بالشيء هو ذلك الموجود بأي شكل من الأشكال [الحسية].

ويستنتج من ذلك، في ما يتعلق بكلمة «الوجود» وتصريفاتها وكل الكلمات الأخرى التي تقع ضمن مجالها، أن الكلمة والمعنى كلاهما يعتمدان بشدة على ما المقصود وما المعني في هذه الكلمة «الوجود»

أكثر بكثير مما هو الحال في ما يتعلق بالكلمات الأخرى. ولكن العكس هو الصحيح أيضاً. إن الوجود بذاته يعتمد على الكلمة بمعنى مختلف وجوهري تماماً عن أي موجود.

في كل واحدة من تصريفاتها فإن كلمة «الوجود» تحمل علاقة مختلفة بالأساس مع الوجود بذاته عن علاقة كل أسماء وأفعال اللغة نحو الموجود، ذلك الذي يتم التعبير عنه من خلالها.

ومن هذا ربما يمكن الاستنتاج بأن الاعتبارات الأخيرة في ما يتعلق بكلمة «الوجود» هي ذات أهمية أكبر بكثير من الملاحظات الأخرى حول الكلمات وحول استخداماتها اللغوية في العلاقة مع الأشياء من أي نوع على الإطلاق. ولكن بالرغم من ذلك فإننا نمتلك هنا علاقة خاصة وأساسية بين الكلمة، والمعنى والوجود، والتي فيها، إذا جاز التعبير، يكون الشيء مفقوداً، وينبغي علينا أن لانفترض أنه سيكون من الممكن لنا أن ننخل ونعزل ماهية الوجود بذاته وجوهره عن وصف معنى الكلمة.

وبعد أن تم اعتبار الظاهرة الخاصة وهي أن سؤال الوجود يبقى مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً مع سؤال الكلمة [أي اللغة]، يمكن أن نستانف طريق تساؤلنا مرة أخرى. ينبغي أن نبين أن عملية فهمنا للوجود لها تحديدها وتعيينها في ذاتها، بمعنى أنها ترسم بواسطة الوجود بذاته. والآن، حينما نبدأ من المقال حول الوجود، لأننا بمعنى مؤكد نحن دائماً وبشكلٍ أساسي نُجبر أو يُفرض علينا أن نأخذ هذا الأمر على أنه نقطة بداية لنا، فإنه ينبغي أن نحاول الأخذ بعين الاعتبار أن الوجود بحد ذاته هوالذي يتحدث عنه المقال. فنحن نختار نوع المقال البسيط والمألوف والمهمل تقريباً حين يتم تلفظ الوجود في صيغة وصورة الكلمة والتي يكون استخدامها متكرراً ومألوفاً جداً إلى درجة أننا من النادر ملاحظته.

نحن نقول، على سبيل المثال: «الله موجود أو يكون أو هو موجود». و«الأرض موجودة أو تكون أو هي موجودة». و«المحاضرة تكون أو توجد في قاعة المحاضرات». و«الرجل هو من مدينة سوابيا أو هو أصلاً من مدينة سوابيا». و«القدح يكون أو يوجد من الفضة أو هو من الفضة». و«الفلاح يوجد أو يكون في الحقل أوهو موجود في الحقل». ونقول«هذا هو كتابي أو هو كتابي».و«اللون الأحمر هو جانب البوابة أو هو يوجد على البوابة». و«هنالك توجد مجاعة في روسيا أو مجاعة توجد أو تكون في روسيا». و«العدو في حالة تراجع أو هو في حالة تراجع وتقهقر». و«حشرة أوقملة النبات توجد وتكون في حقل الكرم أي هي في حقل الكرم». ونقول «الكلب يوجد في الحديقة أو هو في الحديقة». ونقول «فوق كل القمم توجد وتكون الراحة أو هي هناك» / Über allen Gipfeln) ist Ruh). ونقول «هو الموت، أي، أنه يكون أو يوجد في حالة خضوع واستسلام للموت».

في كل مثال من تلك الأمثلة أعلاه فإن كلمة «يكون، يوجد، هو وهي، والتي تعبر عن الوجود» تعني شيئاً مختلفاً تماماً الواحد عن الآخر. انطلاقاً من هذه الحقيقة يجوز لنا أن نقنع أنفسنا بسهولة خصوصاً، إذا أخذنا هذا القول أو التعبير «يكون، يوجد، هو وهي» كما يحدث أو يجري بالفعل، بأنه يتحدث في كل حالة من الحالات أعلاه انطلاقاً من وضع محدد، وغرض محدد، وطابع محدد، وأنه ليس مجرد جملة أو مثالٍ قديم بالٍ في النحو.

على سبيل المثال: إن قول إن «الله موجود أو يكون أو هو موجود»، تعني، أنه فعلاً حاضر. وإن قول «الأرض موجودة أو تكون أو هي موجودة»، تعني، اننا نجرب وجودها ونعتقد أنها توجد هناك بشكلٍ دائم؛

وقول إن «المحاضرة تكون أو توجد في قاعة المحاضرات»، أي، أنها تعقد أو تحدث أو تجري وقائعها هناك في قاعات المحاضرات. وقول إن (الرجل هو من مدينة سوابيا أو هو أصلاً من مدينة سوابيا»، أعني، أنه قادم من هناك. وقول إن «القدح يكون أو يوجد من الفضة أو هو من الفضة»، أعني، أنه مصنوع من الفضة. وقول إن «الفلاح يوجد أو يكون في الحقول أوهو موجود في الحقل»، أعني، أنه قد ذهب إلى الحقل وأنه باقٍ هناك. وقول «هذا هو كتابي»، أعني، هذا الكتاب يعود لي. وقول إن «اللون الأحمر هو جانب البوابة أو هو يوجد على البوابة»، أعني، أنه يوجد ويكون للبوابة. وقول إن «الكلب يوجد في الحديقة أو هو في الحديقة»، أعني، أنه يجري في الحديقة. والقول الشعري «فوق كل القمم توجد وتكون الراحة أو هي هناك»، أي، فوق كل تلك القمم يوجد ويكون السكون والسلام. أخيراً، هل أن كلمة «يكون، يوجد» تلك التي وردت في هذه المقطع الشعري الأخير تعني أن السكون والسلام يقعان هناك، حاضر، يحدث، يبقى؟ من الواضح أنه لا واحداً من تلك المعاني التي ذكرناها سوف يتناسب مع المعنى المقصود في المقطوعة الشعرية. ولكنه يعني فحسب المعنى البسيط الذي يتبادر إلى الأذهان حينما يتم ذكر كلمات «هو، يكون، يوجد». أم هل أن هذا المقطع الشعري يعني: فوق كل القمم يسود السلام، كما يسود الهدوء في صف الدراسة؟ لا، إن هذا المعنى هو الآخر لا يتناسب مع المعنى المراد أيضاً. أو ربما يعني فوق كل تلك القمم تكمن الراحة والسكون- أو تسود؟ هذا المعنى ربما يكون أفضل، ولكنه أيضاً يفتقد إلى العلامة الدالة.

إن كلمة «تكون أو توجد في المقطع الشعري» فوق كل القمم تكون

«الراحة» (Über allen Gipfeln /ist Ruh)لا تمكن إعادة صياغتها ولكنها فقط كلمة تُرسل بين البعض من الخطوط التي كتبها الشاعر غوتيه بقلم الرصاص على إطار شباك الكوخ الضخم قرب مدينة أيلمانو (هنا بالإشارة إلى رسالة غوتيه إلى زيلتر في الرابع من كانون الأول/ ديسمبر عام ١٨٣١). والغريب كيف لنا أن نتردد في محاولة إعادة صياغتها حيث في النهاية نتركها تماماً كما هي، ليس لأن عملية فهمها معقدة وصعبة جداً ولكن لأن هذا الخط الذي كتبه غوتيه، والذي وردت فيه كلمة «تكون أو توجد»، يتحدث بلغة بسيطة وواضحة جداً، حتى بلغة أكثر بساطة وفرادة من حالات كثيرة يورد فيها تعبير «يكون» أو «يوجد» أقصد تلك التعبيرات التي تُركت غير ملاحظة في أطراف أحاديثنا اليومية.

بغض النظر عن الطريقة التي نترجم بها هذه الأمثلة التي ذكرناها أعلاه، فإنها كلها، وبدون استثناء، تظهر أمراً واحداً بوضوح: إنه من خلال مجال ووسط كلمة «يكون» أو «يوجد» يكشف ويفض ويتبدى «الوجود» بذاته لنا في أشكال وطرق متنوعة. مرة أخرى، إن التأكيد الذي يقول: إن الوجود عبارة عن كلمة فارغة وخالية، والذي يبدو للوهلة الأولى معقولاً، والذي يظهر نفسه على أنه مقنع أكثر من أي وقت مضى، هو بالأحرى غير صحيح.

ولكن، ربما يمكن هنا القول وينبغي التسليم بأن كلمة «يكون أو يوجد»، يراد بها أو تعبر عن العديد من الطرق المختلفة. إن هذا التنوع لا ينبثق من كلمة «يكون أو يوجد» بذاتها، ولكن على الأصح من المضمون المتنوع للتعبيرات، بمعنى أن كل واحد منها يطبق على موجود مختلف عن الآخر، على سبيل المثال: الله، الأرض، الفلاح، الكتاب، المجاعة، السلام على القمم. هذا فقط لأن كلمة «يكون أو يوجد» تبقى جوهرياً غير

محددة ومعينة وخالية من المعنى ويمكن لها أن توجد جاهزة ومستعدة إلى مثل تلك الاستخدامات المتنوعة، يمكن لها أن تحقق وتنفذ وتعين ذاتها بحسب ماتقتضيه الظروف وتتطلبه. إن هذا التنوع للمعاني المحددة والمعرفة، الذي يتم اقتباسه أعلاه يبرهن على العكس من كل ما تم عرضه. إنه يقدم أوضح برهان ودليل وهو: أنه من أجل أن يكون أمراً ممكن التحديد والتعريف فإن «الوجود» ينبغي أن يكون غير محدد وغير معرف أومتعذراً تحديده أو متعذراً الجزم فيه.

ما الذي ينبغي أن نقوله للرد على مثل هذا الإشكال؟ هنا نقترب، تحديداً، من منطقة أو مجال السؤال الحاسم والفاصل والمفحم: هل أن كلمة «يكون أو يوجد» أصبحت متعددة ومتنوعة على أساس قوة المضمون الذي تُحدثه من خلال وسط الجمل المتنوعة ومجالها، أعني، بمقتضى الحقول والمجالات المتعلقة بالأمر الذي تتحدث وتتكلم عنه، أم أنها تعني، أن «الوجود» يغطي أو يخبئ على الأصح في ذاته التعددية والكثرة، والتي ميزة تركيزها العالي (<Faltung lit> الانطواء والثني في مقابل الفض والانكشاف)، تمكننا من صناعة موجودات متعددة تكون في متناولنا كأدوات ويمكن الوصول الى كل واحد منها كما هو في الواقع؟ في الوقت الحاضر، سوف أرمي بهذا السؤال بعيداً. فنحن مازلنا غير مجهزين بالعدة المفهومية المناسبة من أجل أن نقوم بخطوة تطوير هذا السؤال ومناقشته ونقله إلى مستوى أبعد وإضافي. مع ذلك، الأمر الذي لا يمكن أن نرمي ونقذف به بعيداً أو نتجاهله-وهذه هي النقطة الوحيدة التي نحاول أن نؤكدها في الوقت الحاضر-هو أن كلمة «يكون أو يوجد» في مقالنا عن الوجود تظهر وتبيّن التنوع الغني للمعاني المتعددة الذي تحتويه. ففي كل

واحد من تلك المعاني نحن نذكر كلمة «يكون أو يوجد» بدون- إما قبل أو بعد ذلك- أن نطبق تأويلاً خاصاً، في الواقع، لكلمة «يكون أو يوجد» بعيداً عن التفكير في الوجود. إن كلمة «يكون أو يوجد» يقصد بها الآن شيئاً ما وبعد برهة شيئاً ما آخر، إنها ببساطة تتدفق كلما تحدثنا وتكلمنا. ولكن التنوع والتعدد في معانيها ليس تنوعاً أو تعدداً تعسفياً واعتباطياً. دعنا الآن على الأقل نقنع أنفسنا بهذا.

نحن نتجول الآن بين حقول كل المعاني المتنوعة التي قمنا بتأويلها عن طريق إعادة الصيغ. كلمة «الوجود»، التي تُلفظ ويتم التعبير عنها من خلال كلمة «يكون ويوجد»، تعني المعاني اللاحقة: «موجود حقاً»، «يوجد هنالك بشكل دائم»، «يحدث أو يقع أو يجري»، «يأتي أو ينحدر من»، «يخص أو يعود إلى»، «مصنوع من»، «يبقى، يخضع أو يستسلم إلى»، «يقف من أجل»، «يدخل عليها»،«يظهر للعيان». إن الأمر سيبقى صعباً ربما إن لم يكن مستحيلاً - لأنه وبالخلاف مع ماهية الوجود وجوهره- أن نختار معنى مشتركاً كمفهوم عام وشامل تحت ظله وسقفه تنطوي وتنضم كل أنواع وأنماط كلمة «يكون ويوجد»أعلاه ويتم تصنيفها وترتيبها كأنواع. ولكن سمة واحدة محددة، مع ذلك، تبقى حاضرة تعبر عن نفسها من خلال كل تلك المعاني. إنها توجه وتقود تأملاتنا في «الوجود» إلى أفق محدد وواضح، فيه ومن خلاله يتشكل الفهم ويصنع ماهيته. [بعبارة أخرى] إن تحديد معنى «الوجود»يبقى حاضراً ضمن ومن خلال حقل الحقيقة الفعلية الواقعية وأفق الحضور، من خلال الدوام والبقاء، من خلال الثبات والاستمرار والحدوث.

كل هذا يشير إلى الاتجاه الذي نصطدم به حينما نحاول أن نصف التجربة والتأويل الإغريقي للوجود. فإذا احتفظنا في واستبقينا التأويل المألوف

للوجود، فإن كلمة «الوجود» حينئذ تأخذ معناها من وحدة وتحديد الأفق الذي يقود ويوجه الفهم لدينا. بإيجاز: نحن نفهم النعت اللفظي لكلمة الوجود «sein» من خلال صيغة المصدر ووسطه، والذي بدوره يرتبط بكلمة «يكون أو يوجد» وتنوعها وتعدديتها التي نحاول وصفها. إن صيغة الفعل الخصوصية والمحددة «يكون أو يوجد»، الشخص الثالث المفرد لصيغة الحاضر، لها هنا مكانة بارزة. فنحن نفهم «الوجود» ليس من خلال العلاقة مع صيغ «thou art» «أنت»، «أنا»، أو «سيكونون»، على الرغم من أن كل تلك الصيغ تمثل، بقدر ما «يكون أو يوجد»، وهي في الواقع تصريفات لفظية إلى صيغة «أن تكون». علاوة على ذلك، صيغة «أن تكون» <sein> تمثل بالنسبة إلينا صيغة المصدر إلى «يكون ويوجد». وإلزاماً لنا، كما لو أنه لاشيء آخرتقريباً يمكن أن نقوم به، أن نقوم بتوضيح المصدر «أن تكون»لأنفسنا من خلال صيغة «يكون ويوجد».

وفقاً لذلك، فإن «الوجود» الذي يمتلك المعنى المحدد والمعبر عنه أعلاه، والذي يشيرتحديداً إلى نظرة الإغريق إلى ماهية الوجود وجوهره، هو إذن، ليس فقط شيء سقط علينا عرضاً أو بالصدفة من مكان ما ولكنه أيضاً يهيمن على وجودنا-التاريخي-هناك-[في- العالم] منذ القدم. وبضربة واحدة، فإن بحثنا عن تعريف وتحديد معنى كلمة «الوجود» يصبح بوضوح على تلك الشاكلة، أعني، التفكير والتأمل في مصادر تاريخنا الخفي والمختبئ. إن سؤال: «كيف يقف الموجود مع الوجود» ينبغي أن يبقى بذاته يتحرك ضمن سياق تاريخ الوجود إذا كان، بدوره، يفض ويكشف ويحافظ على أهميته التاريخية من خلال وسطه. وفي ملاحقته، نحن، بدورنا، ينبغي علينا أن نقبض وبقوة على مقال الوجود.

الفصل الرابع

تحديد الوجود وتقييده

وكما هو الحال في ما يخص كلمة «يكون أو يوجد» أي اننا نمتلك عن طريقها بالضبط نمطاً مألوفاً من خطاب «الوجود»، فكذلك هو الحال في ما يتعلق بإسم «الوجود» حيث نلتقي انماطاً معينة ومحددة حقيقية للمقال، قامت أيضاً حتى الآن بدور مهم في تشكيل نوعية الصيغ اللاحقة: «الوجود والصيرورة»؛ «الوجود والظهور»؛ «الوجود والتفكير»؛ و«الوجود والواجب».

فحينما نقول «الوجود»، على سبيل المثال: فإننا ننزع أو نميل، تقريباً كما لو كنا تحت الإكراه لنواصل القول دائماً: الوجود و.... هذه الـ«و» لاتعني، هنا، فقط أننا سبباً يرمى بنا أو نُحال إلى شيء آخر؛ لا، بل نحن على الأصح نضيف شيئاً جديداً يتميز عن «الوجود» ويختلف عنه: الوجود ولا...... ولكن في هذه الصيغ [الأربع أعلاه] التي هي كعناوين نقصد أيضاً شيئاً ما يختلف عن الوجود، نقصد شيئاً ونوعاً ما يعود إلى الوجود، أي كشيء يمثل الآخر بالنسبة إليه.

إن الطريق الذي نتبعه في تساؤلنا عن مسألة الوجود حتى هذه النقطة قد تمت إضاءته وتوضيحه أكثر مما يحتمل مداه ونطاقه. صحيح، أننا في الوقت الحاضر نفهم السؤال فقط، أي السؤال الأساسي للميتافيزيقيا،

كسؤال يقترح علينا من مكان ما خارجياً. لكننا قد وصلنا بشكلٍ ملحوظٍ إلى حالة أقرب إلى فهم قيمة هذا السؤال وراهنيته. وأكثر فأكثر، فقد ثبت أن هذا السؤال يمثل الأساس الخفي لوجودنا-التاريخي-هناك- [في-العالم]. إن هذا السؤال يبقى منتظماً في تمفصلاته، وعلى الأخص، حينما يكون منغمساً ومشغولاً مع كل أنماط الأشياء بأنواعها، مع ذلك نحن نمر على هذا الأساس الخفي لوجودنا-التاريخي-هناك- [في- العالم] كما لو أننا نمر فوق حاجز مهملٍ وواهٍ يغطي الهاوية <Abgrund>.

الآن، علينا أن نتابع ونبحث في ذلك التميز والاختلاف القائم بين الوجود والمفاهيم الأخرى. ومن أجل القيام بتلك المهمة، ينبغي أن نتعلم وندرك، خلافاً للرأي الحالي الشائع في هذا البلد، أن الوجود يمكن أن يكون أي شيء عدا أن يكون «كلمة فارغة جوفاء»، وأنه، بالإضافة إلى ذلك، يتحدد من خلال العديد من السمات التي نجد صعوبة في تكيف أنفسنا من أجل أن نحتفظ بسيطرة كافية من خلالها على هذا التحديد والتعيين. هذه التجربة ينبغي أن يتم تطويرها على شكل تجربة أساسية لمستقبل وجودنا -التاريخي-هناك- [في- العالم]. ومن أجل أن نكون حاضرين، ربما، منذ البداية (ونشترك بفعالية في) هذا التمييزاللاحق بطريقة ملائمة، من المستحسن لنا ربما أن نطرح المؤشرات اللاحقة:

(١) إن الوجود تتعين حدوده من خلال شيء آخر؛ ومن خلال هذا التعيين يمتلك، من ثم، تحديده وتعريفه.

(٢) تتعين حدود الوجود من خلال أربعة جوانب أو تميزات مترابطة.

وفقاً لذلك، فإن عملية تحديد الوجود وتعيينه ينبغي أن تكون إما متشعبة وواسعة أو تكون موجزة.

(٣) إن هذه التميزات [الأربعة: الوجود والصيرورة؛ الوجود والظهور؛ الوجود والتفكير؛ والوجود والواجب]هي ليست تمييزات عرضية على الإطلاق. ومايتشكل بشكلٍ عميقٍ في داخل كل واحدة منها ينتمي أصلاً إليها جميعاً معاً ويميل إلى الاندماج فيها كلها. هذه التميزات، بناءً على ذلك، تمتلك ضرورة داخلية.

(٤) وبناءً على ذلك، فإن التضادات أو المتقابلات، التي تبدو للوهلة الأولى مثل الصيغ، لا تقوم أو تنبثق صدفة وتعثر على طريقها من خلال اللغة كأشكال ورموز للكلام. فهي تقوم وتنبثق من خلال علاقة وثيقة مع تطور مفهوم الوجود، العملية التي تعتبر ذات أهمية حاسمة وفاصلة لتاريخ الغرب وتشكله. فلقد بدأت بالفعل مع بداية عملية طرح التساؤل الفلسفي.

(٥) هذه التميزات بقيت سائدة ومسيطرة ليس فقط في أوساط الفلسفة الغربية، إنها، بالأحرى، تتخلل أيضاً كل تمفصلات المعرفة، والفعل، والمقال حتى وإن كانت لم تذكر بشكلٍ خصوصيٍ أو ليست موجودة في هذه الكلمات.

(٦) إن النظام الذي تُدرج من خلاله العناوين [عناوين التميزات الأربعة] يزودنا بذاته بإشارة إلى النظام الذي من خلاله ترتبط هذه العناوين داخلياً وبالنظام التاريخي الذي تتشكل من خلاله.

أول اثنين من تلك التمايزات الأربعة، أي، (الوجود والصيرورة؛ والوجود والظهور) تطورا مع بدايات انبثاق الفلسفة الإغريقية. وكونهما التميزين الأقدم بين كل التميزات الأخرى، فإنهما أيضاً، بناءً على ذلك، معروفان أفضل من كل التميزات الأخرى.

أما التميز الثالث (الوجود والتفكير)، فإنه كان مُتّنبأً بظهوره في وقت مبكر كظهور التميزين الاثنين الأولين؛ فانفضاضه وتكشفه الحاسم حدث فعلاً وتبدى في فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو، لكنه لم يأخذ صيغته وشكله الواقعي إلا في بداية العصر الحديث. وهو حتى، بالإضافة إلى ذلك، قد لعب دوراً أساسياً وجوهرياً في تشكيل وصياغة هذه البداية. وكما يقترح تاريخه، فإنه يبدو التميزالأكثر تعقيداً ما بين التميزات الأربعة وهو أيضاً أكثرها إشكالية في الغرض. [لهذا السبب تحديداً، فإنه يبقى بالنسبة إلينا التميز الأكثر استحقاقاً في طرح التساؤل].

أما التميز الرابع (الوجود والواجب)، فإنه كان فقط مُتّنبأً بظهوره عن بعد من خلال الوصف الذي يطلق على (الموجود، والذي هو). (خير) (*agathon*). هذا التميز يعود بكليته إلى العصر الحديث. ومنذ نهاية القرن الثامن عشر كان قد تقرر أمره بالفعل كواحد من المواقع المهيمنة والسائدة في سياق الروح الحديثة التي تتجه نحو الموجود في العموم.

(٧) وإذا أراد المرء أن يطرح سؤالاً عن الوجود بشكلٍ جذري، فإنه ينبغي أن يفهم أولاً مهمة انفضاض وتجلي وتكشف حقيقة ماهية الوجود وجوهره؛ ينبغي أن يأخذ قراراً في ما يتعلق بتلك القوى المختبئة في تلك التميزات والمنتجة لها كي يتسنى له أن يعيدها إلى حقيقتها.

كل هذه الملاحظات التمهيدية ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار في العلاقة مع الاعتبارات اللاحقة.

(١) الوجود والصيرورة

هذا التميز والتعارض بين «الوجود والصيرورة» يقوم وينتصب بوضوح في مستهل عملية البحث عن الوجود. واليوم يطرح نفسه على أنه واحد من أكثر التعيينات الحالية المهمة للوجود بواسطة بُعد آخر [أي بُعد الصيرورة]. لأنه ببساطة يقفز مباشرة إلى الذهن من خلال وجهة النظر المألوفة عن مفهوم الوجود الذي تجمد أو تحجر [في تاريخ الفلسفة] من خلال الصيغة التي تقول: إنه أمر بديهي واضح بذاته لا يحتاج الى برهان أو دليل. إن مايكون هو ليس كائناً حتى الآن [من وجهة نظر الصيرورة]. وما نحتاجه ليس موجوداً بعد. من جهة أخرى، إن «ما يكون»، أي الموجود حينما يوجد يترك كل عالم الصيرورة خلفه، في الواقع، في أي وقت يكون أوربما في طور أن يكون. علاوة على ذلك، إن ما يعنيه «الوجود» بالمعنى الأصيل هو في صريح العبارة مقاومة لكل عمليات الصيرورة.

كان الفيلسوف بارمنيدس، الذي عاش في مطلع القرن الخامس قبل الميلاد، مفكراً بعيد النظر وشاعراً في الوقت ذاته. فقد بين هذا الأخير بأن وجود الموجود، في الحقيقة، يكون بالتضاد مع الصيرورة. «فقصيدته المواعظية »المهمة وصلت إلينا فقط على شكل شذرات، ولكنها مع ذلك كانت في غاية الأهمية بالنسبة إلينا. هنا، سوف أقتبس فقط القليل من أبياتها الشعرية (تحديداً، الشذرة رقم ٨، السطور ١-٦)

وحدها فقط تبقى الأسطورة تدب خطاها الثقيلة على الطريق،

(على طولاه تكشف) كيف تقف شاخصة مع الوجود؛

ففي هذا (الطريق وحده) يتجلى العديد من الإشارات والدلائل:

كيف للوجود، أن يكتمل ويتجلى بدون أسطورة الكون وبـدون الفساد،
<voll-ständing> كيف يقف تماماً، وحده هناك بدون ارتجاف ولا يحتاج
مطلقاً الى اللمسات الأخيرة.

كما لو أنه لم يكن قد كان من قبل في الماضي، ولن يكون في المستقبل، لأنه
كحاضر.

هو تماماً لا نظير له، يقف متوحداً، يجمع ذاته بذاته من ثنايا ذاته (كلاً متماسكاً
من الحضور).(١)

هذه الكلمات القلائل لتلك القصيدة تقف وكأنها تماثيل إغريقية شاخصة من العهد القديم. إن كل ذلك الذي مازلنا نمتلكه بالفعل من تلك «القصيدة المواعظية» للفيلسوف بارمنيدس يمكن أن يتناسب مع حجم كراس صغير، ولكن هذا الكراس الصغير ربما يعادل في مضمونه المكتوب بإيجاز- إن لم نبالغ تماماً- مكتبات كاملة من مدونات الأدب الفلسفي الضروري الذي لاغنى عنه. فأي امرئ يعيش اليوم في هذا العصر ويعرف مقياس خطاب التفكير وحجمه، هذا الذي تطرحه مضامين تلك القصيدة ينبغي أن يفقد كل رغبة في كتابة الكتب بهذا الصدد بعد الآن.

إن ماقيل هنا عن محور «الوجود» يشتمل حقاً على العلامة (*sēmata*)، ولكن هذه العلامة هي ليست بعلامة الوجود، ولا هي بمثابة محمولات على الوجود، ولكنها، بالأحرى، دلالات وإشارات من خلالها يتم النظر

---

(١) μόνος δ΄ έτι μύθος όδοίο/ λείπεται ώς έστιν. ταύτηι δ΄ έπί σήματ΄ έασι/ πολλά μάλ΄, ώς άγένητον έόν άνώλεθρόν έστιν, έστι γάρ ούλομελές τε καί άτεμές ήδ΄ άτέλεστον, λύδέ ποτ΄ ήν ούδ΄ έσται, έπεί νύν έστιν όμού πάν,/ έν συνεχές.

إلى الوجود، من ضمن وداخل سياق الوجود ووسطه، كي تشير وتدل من ثم في النهاية على الوجود[بذاته]. لأنه من خلال عملية النظر إلى الوجود تلك ينبغي علينا، وبالمعنى الناشط الفعال، أن نبتعد تماماً عن النظر الى كل ما يكون وكل مايفنى،... الخ؛ ففي فعل النظر[إلى الوجود] ينبغي أن نبتعد عن كل ما يكون وما يفنى، نطردهما بعيداً. بعبارة أخرى، إن مايتم منعه وإبعاده بواسطة (*a*–)و(*oude*) لا يمكن أن يكون مناسباً ومتساوياً في القيمة مع الوجود. إنه يمتلك مقياساً آخر.

انطلاقاً من هذا الخطاب، يمكن أن نستنتج أن «الوجود» يظهر، في الواقع، على أنه امتلاء خالص وصرف من حالات الدوام والاستمرار، هذه الميزة يجمعها الوجود في داخله بامتياز، وأن هذا الدوام والاستمرار لايمس بأي شكل من الأشكال بواسطة الاضطراب والتغير. وإلى يومنا هذا، فإنه من المعتاد أن يتم، في الحقول الفلسفية، وصف بدايات الفلسفة الغربية الحقيقة من خلال إشارات التعارض والتقابل والتناقض بين مذهبي الفيلسوفين هيراقليطس وبارمنيدس. والكثير من الأقوال المقتبسة والمنقولة يتم إيعازها ونسبتها إلى الفيلسوف هيراقليطس مثل «كل شيء في حالة تغير مستمر» (*panta rhei*). ونتيجة لذلك لا يوجد مايسمى بالوجود طبقاً لهيراقليطس. بمعنى أن كل شيء «هو» في حالة صيرورة دائمة.

إن حدوث مثل تلك التعارضات والتقابلات والتناقضات هنا بين «الوجود» من جهة، و«الصيرورة» من جهة أخرى، تم قبوله والتسليم به كشيء طبيعي تماماً في حقل الفلسفة التقليدية، فهو يُقّدم، وبلامنازع، كمثال واضح، منذ بواكير البدايات الأولى لبزوغ التفكير الفلسفي. الوضع

والقول الذي يفترض أن يمر، ببساطة، في كل محطات تاريخ الفلسفة، أعني، حينما يقول فيلسوف ما (A) [أي بمذهب الوجود لبارمنيدس] يقول الفيلسوف الآخر (B) [بمذهب الصيرورة لهيراقليطس] وإذا قال الأخير (A) [أي بمذهب الوجود لبارمنيدس] يقول الأول (B) [بمذهب الصيرورة لهيراقليطس]. ولكن يقال في الجواب على هذا الافتراض أعلاه: إن كلاً من بارمنيدس وهيراقليطس، وبلا استثناء، مع ذلك، طوال تاريخ الفلسفة، يقولان في الأساس الشيء نفسه، وهذا الطرح يبدو أيضاً أنه يفرض حضوره وسلطته على الفطرة السليمة لقراء الفلسفة. ولكن إذا كان كلا المفكرين يقولان الشيء ذاته، فلماذا كل هذا التنوع في الأفكار والمذاهب والتعقيد في تاريخ الفلسفة الغربية؟ وإذا كان ذلك كذلك، أي، كلا المفكرين طوال تاريخ الفلسفة يقولان في الأساس الشيء نفسه، فإن وجود فلسفة واحدة سوف يكون، من ثم، كافياً جداً بدلاً من هذا التنوع والتعدد المربك الذي نراه ونلاحظه في تاريخ الأفكار. ولكن هذا «التماثل أو التشابه» بين المذهبين يمتلك، مع ذلك، حقيقة داخلية، أعني، غنى متجدداً ومعيناً لا ينضب، بمعنى في كل يوم منه يبدو هذا اليوم وكأنه اليوم الأول الجديد الذي فيه تنبثق تلك الحقيقة الداخلية من جديد ولأول مرة.

في الحقيقة، إن الفيلسوف هيراقليطس، والذي تم إيعاز ونسبة «مذهب الصيرورة» إليه كمذهب يتعارض، بكل ما في الكلمة من معنى، مع «مذهب الوجود» للفيلسوف بارمنيدس، يقول في هذا المذهب الشيء نفسه، الذي يقوله بارمنيدس في مذهبه. فهو، بالأحرى، كان لا يمكن له أن يكون واحداً من أعظم الفلاسفة الإغريق إذا قال شيئاً ما مختلفاً عن بارمنيدس. لكن ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أن مذهبه في الصيرورة ينبغي أن لا يتم تأويله

بشكلٍ يتماشى مع الأفكار الداروينية السائدة في القرن التاسع عشر. ومن الصواب القول، إن هذا التعارض بين «الوجود» و«الصيرورة» لن يتم مطلقاً طرحه وتمثيله بشكلٍ فريدٍ وكافٍ ورصين كما فعل الفيلسوف بارمنيدس. في غضون هذا العصر العظيم يشارك الفيلسوف بارمنيدس، حكيم وجود الموجود بذاته، في صنع الماهية أو الجوهر (المتخفي والمتستر) للوجود الذي يتكلم عنه. إن سر العظمة يكمن أو يقيم في ضرورته التاريخية. ولعدة أسباب سوف تكون واضحة في الصفحات اللاحقة، ينبغي أن نقتصر في مناقشتنا الحالية للتميز الأول-«الوجود والصيرورة»- بتلك الإشارات والدلائل القليلة.

(٢) الوجود والظهور

إن هذا التمييز بين «الوجود والظهور» هو في الواقع قديم قدم التمييز الأول بين «الوجود والصيرورة». بالإضافة الى ذلك، فإن حقيقة أن كلا التمييزين «الوجود والصيرورة» و«الوجود والظهور» يمتلكان نقاط أساسية وحيوية بالتساوي تؤشر بالأحرى الى الرابطة العميقة بينهما. وحتى الآن، فإن هذه العلاقة، القائمة بين هذين التمييزين، يمكن تشخصيها ولكن مع ذلك لا يمكن الوصول إليها ومن المتعذر بلوغها بكليتها بالنسبة إلينا بدقة. كما أنه من غير الممكن أن تتم إعادة تطوير هذا التمييز الثاني (بين الوجود والظهور) في سياق معناه الحقيقي لأسباب يطول شرحها. فمن أجل القيام بذلك ينبغي على المرء أن يفهم هذا التمييز في وسطه وسياقه الأصيل، أعني، في سياق المعنى الإغريقي. الناس المثقلون بعبء سوء التأويلات

الإبستمولوجية بالنسبة إلينا، من النادر وبشق الأنفس أن نستجيب، وفي أغلب الأحيان إذا استجبنا نستجيب بطريقة فارغة إلى بساطة الأمر الأساسي هذا الأمر ليس بموضوع سهل.

وللوهلة الأولى، هذا التمييز والاختلاف بين «الوجود» و«الظهور» يبدو أمراً واضحاً. فهو يعني أن الحقيقي والواقعي يتمايز ويختلف وهو بالتضاد مع الشيء غير الحقيقي وغير الواقعي؛ إنه يعني، ببساطة، الشيء الأصيل ضد ومقابل الشيء الزائف. هذا التمييز والاختلاف بين الوجود والظهور يتضمن هنا حالة التقويم والتثمين، بمعنى أن الأفضلية والأولوية تعطى، هنا، للوجود على حساب الظهور. وكما نقول: المعجز والخارق فكذلك نقول بنفس المعنى الظهور والظاهر. وفي أحيان كثيرة، هذا التمييز بين «الوجود» و«الظهور» يعيدنا إلى تمييزنا الأول بين «الوجود والصيرورة». علاوة على ذلك، معنى الظهور في هذا التمييز يعني هنا ذلك الذي ينبثق ثم يتلاشى من وقت إلى آخر، بأنه الشيء الذي يزول ويتلاشى بسرعة، ويكون في حالة تضاد تماماً مع «الوجود» كشيء دائم ومستمر وغير زائل.

التمييز والاختلاف بين «الوجود والظهور» هو تمييز معروف لنا، تمز آخر مألوف بالنسبة إلينا كثيراً كالتداول المألوف للقطع النقدية المتهرئة التي تمر من يد إلى يد أخرى دون أن نتفحصها إلى درجة أنها تصبح منبسطة أو مستوية من كثرة التداول والاستخدام. وعندما يتضح هذا التمييز ويستبين أمره، فإننا نستخدمه كقاعدة للحياة، كنصح أخلاقي للتجنب والابتعاد عن «جانب الظهور» وأن نسعى جاهدين للحصول على جانب «الوجود»: «إن من الأفضل أن يكون الشيء [ثابتاً كالوجود] بدلاً من أن يبدو [متغيراً كالظهور]».

وعلى الرغم من أن هذا التمييز هو أمر مألوف وواضح بذاته فإننا مع ذلك لا نفهم بأي طريقة من الطرق يحدث هذا الفصل الأساسي بدقة بين «الوجود» و«الظهور». إن الحقيقة الواقعية التي تحدث تفاصيلها بين أيدينا تقترح بوضوح أن كلاً من الوجود والظهور هما أمران مترابطان. ولكن من أين تتكون وتتألف هذه الرابطة بينهما؟ أولاً، ينبغي علينا أن نفهم الوحدة الخفية بين الوجود والظهور. فنحن قد توقفنا عن فهم تلك الوحدة الخفية، لأننا ببساطة ابتعدنا بعيداً جداً عن البداية الحقيقية المتطورة تاريخياً للاختلاف، وبتنا نعتبرها فقط كشيء كان قد حدث مرة واحدة في ما مضى، في مكان ما وفي زمان ما، ووُضع في حيز تداول لا أكثر.

فمن أجل القبض والإمساك بقوة على هذا الاختلاف بين «الوجود»و«الظهور» وفهمه جيداً، ينبغي لنا هنا مرة أخرى أن نرجع إلى البداية.

ولكن إذا كان بإمكاننا، قبل فوات الأوان، أن نبتعد ونذير ظهورنا إلى الثرثرة الكسولة والخاملة الرعناء عن هذا التمييز، فإننا سنعثر، في ذواتنا، حتماً على الطريق الذي يقودنا إلى فهم هذا الاختلاف. فنحن نتحدث عن «الظهور» ونحن نعرف سلفاً ظاهرة المطر وشروق نور الشمس. الشمس تشرق (<scheinen> لكي تبدو لكي «تسطع»). نحن نقول: «الغرفة مضاءة بشحوب وبضعف بواسطة النور المتوهج <Schein> للشمعة». علاوة على ذلك، تمتلك اللهجة الألمانكية[1] المحلية كلمة <Scheinholz>

---

(١) هذه الكلمة تشير إلى معنى كلمة ألمانية، وهي تحديداً تشير إلى قبيلة ألمانية كانت موجودة في الألفية الأولى. واللغة الألمانكية هي فرع من اللغة الألمانية ولهجتها يتحدث بها الناس في سويسرا في أوبرلاند وفي ألمانيا في كانتون في مدينة فرايبورغ. ع.ن

والتي تعني، الخشب الذي يتوهج في الظلمة. وكذلك من صور القديسين نعرف ظهور هالة القداسة <*Heiligenschein*> أي الدائرة أو العصابة المتوهجة حول رؤوسهم. ولكن نعرف أيضاً القديسين المزيفين <*Scheinheilige*>، هؤلاء الذين يبدون وكأنهم قديسون في المظهر ولكنهم بالحقيقة ليسوا بقديسين. ونحن معتادون ومطلعون على طبيعة المعركة الصورية الزائفة <*Scheingefecht*> أو على المعركة الملفقة والكاذبة للمظاهر. إن الشمس، حينما تشرق <Schein> تبدو <Schein> وكأنها تدور حول الأرض. والقمر الذي ينير الأرض يبدو أن حجمه، وفقط أنه يبدو، لا يزيد عن قدمين من قطر الدائرة، ولكن هذا الأمر هو فقط وهم وزيف <Schein>. هنا نحن نسير بين نوعين مختلفين من (Schein) و(Scheinen). ولكنهما لا يقفان ببساطة جنباً إلى جنب؛ لا، الواحد منهما، في الواقع، مختلف عن الآخر. فالشمس، على سبيل المثال: تمتلك ظهور <Schein> الحركة حول الأرض فقط لأنها تشع وتسطع وتضيء، أعني، أنها تتوهج، وفي توهجها هذا تتجلى وتتبدى ذاتها، أي، تأتي إلى الضوء <zum Vorschein>. نجرب أشعتها كحرارة. إن الشمس تشع وتسطع وتضيء: إنها تظهر وتبين نفسها ونحن بلاريب نشعر بحرارتها. وفي هالة القداسة فإن سطوع الضوء يجعل من الملبس يتجلى ويتبدى <bringt zum Vorschein> كالقديس.

ومع المزيد من عملية التدقيق والفحص نكتشف أن هناك، في الواقع، ثلاث صيغ لـ«الظهور» (Schein): (١) الظهور كتألق وتوهج؛ (Schein) و(Scheinen)؛ (٢) الظهور كمثول وتبدي، كشيء قادم إلى الضوء (Schein)؛ (٣) الظهور كظهور فقط أو كمظهر خارجي<Anschein>. ولكن في الوقت نفسه يصبح من الواضح أن التنوع أو الصيغة الثانية

للظهور كمثول يتبدى، أي بمعنى يبيّن ويظهر نفسه، وينسجم ويتناسب من حيث المعنى والدلالة مع الصيغتين الاثنتين الأخريين، أي، الظهور كتألق وتوهج والظهور كمظهر خارجي، وهذا التناسب والتلاؤم ليس صفة طارئة أومصادفة إطلاقاً ولكنه بالأحرى يعمل كأساس لإمكانية عمل الصيغة الأولى والثالثة. إن ماهية (الظهور) <Schein> وجوهره يكمن في حالة التبدي والخروج إلى النور<Erscheinen>. فهو التبدي والتجلي الذاتي، إنه التمثيل الذاتي، إنه ذلك القائم والواقف هناك، إنه الحضور. على سبيل المثال: نقول: إن الكتاب الذي طال انتظاره قد ظهر أخيراً للقراء، أي، هو الآن حاضر أمامنا، وبناءً على ذلك، يكون موجوداً. وحينما، بالإضافة إلى ذلك، نقول: القمر يسطع أو يشع<scheint>، فإن هذا يعني ليس فقط أنه ينشر التوهج <Schein>، ينشر بريقاً وإشراقاً معينين، ولكنه أيضاً: إنه يقف هناك شاخصاً في السماء، إنه حاضر، إنه موجود هناك. وكذلك الحال مع النجوم التي تضيء: إنها تلمع وتتلألأ، إنها حاضرة وموجودة هناك في السماء. هنا (الظهور) <Schein>، في تلك الأمثلة يعني تماماً المعنى ذاته «للوجود». (إن المقطع الشعري التالي للشاعرة الإغريقية القديمة سافو[1]: (*asters men amphi kalan sellanan*)، وكذلك شعر ماتياس كلاوديوي[2] التالي: (*Ein Wiegenlied bei Mondschein zu singen*)، يزودوننا بأساس مناسب وملائم للتأمل في كل من موضوعي «الوجود» و«الظهور».

---

(١) شاعرة إغريقية قديمة، ولدت في جزيرة لسبوس. أدرجها الإغريق في ما بعد في قائمة الشعراء الغنائيين.ع.ن.

(٢) شاعر ألماني (١٧٤٠-١٨١٥).ع.ن

فإذا فكرنا ملياً في ما قيل أعلاه، سنعثر على أن هناك رابطة داخلية قوية بين الوجود والظهور. لكننا سنقبض فقط على هذه الرابطة بإحكام تماماً إذا فهمنا «الوجود» حقاً بالتساوي بمعناه الأصيل، أعني، بالمعنى الإغريقي. ونحن نعرف أن «الوجود» يكشف عن نفسه في اللغة الإغريقية كطبيعة (*physis*). إن الحقل الذي ينبثق ويدوم ويستمر جوهرياً هو في الوقت ذاته ظهور ساطع <das scheinende Erscheinen>. فجذور كل من (*phy*) و(*pha*) في اللغة الإغريقية تسمي الشيء ذاته. الانبثاق المكتفي بذاته (*phyein*)،هو حالة اشتعال وتوهج (*phainesthai*) من أجل أن يُظهّر ويبيّن نفسه، من أجل أن يظهر ويتبدى ويعلن عن نفسه. وبالفعل فإن سمات وميزات الوجود، تلك التي ندرجها في هذه الأثناء بدون أن يحدث في الواقع أن نكون قد تأملنا فيها كثيراً، وإشارتنا هنا إلى الفيلسوف بارمنيدس، تمنحنا فهماً معيناً ومحدداً لأساس كلمة «الوجود» الإغريقية.

سيكون من المفيد جداً، هنا، توضيح معنى هذه الكلمة من خلال قصائد الشعر العظيم والنبيل للإغريق. هنا سيكون كافياً لفت الانتباه إلى أن عبارة (*phya*) بالنسبة إلى الشاعر بيندر[1] كانت تعني تحديد وتعيين وجود الإنسان -هناك- [في- العالم]؛ إن ذلك الذي يظهر من خلال ويخرج من (*to de phya krattiston*) هو أقوى الكل (Olympian Ode Ix,100). إن عبارة أو مقطع (*phya*) يعني ما الذي يكونه الشيء بالأساس وفي الأصل: الماضي والأساسي<das Ge-Wesende> في مقابل أو بالضد من الصخب والتظاهر المفروض لاحقاً.

---

(١) شاعر إغريقي غنائي قديم من مدينة ثيبس.ع.ن

الوجـود هو صفة أو سمة الشخص النبيل وسمة النبالة عمومـاً، (أي، سمة إلى ذلك الذي يمتلك أصلاً ساميـاً ويقوم ويستقر عليه). وبصدد هذه النقطة يصوغ الشاعر بيندر القول اللاحق: أنت قادر عن طريق التعلـم أن تخـرج وتظهر فنك إلى الملأ (*genoi'hoios essi mathōn*) (Pythian Ode II,72). ولكن بالنسبة إلى الإغريق فإن تعبير يقف-بذاته كان لا يعني أكثر من الوقوف -هنالك، الوقوف-في-الضوء. إن الوجود يعني الظهور والتمثل. والظهور والتمثل لا يعني شيئاً ما يحدث لاحقاً للوجود. إنه يمثل، في الواقع، بدون أدنى شك، ماهية الوجود وجوهره.

هذا الأمر أعلاه يخرق ويثقب البناء الفارغ للفلسفة الإغريقية كفلسفة «واقعية»، والتي بالضد من «مذهب الذاتية» الحديث، كانت تمثل بلاشك مذهب الوجود الموضوعي. لكن هذا المفهوم الواسع الانتشار عن الفلسفة الإغريقية في الأروقة الفلسفية قائم على أساس الفهم السطحي والساذج. ينبغي علينا هنا أن نضع جانباً مصطلحات مثل «الذاتي» و«الموضوعي»، و«الواقعي» و«المثالي».

فقط أصبحنا الآن في موقع يؤهلنا، على أساس النظرة الملائمة للوجود كما يراه ويفهمه الإغريق، أن نأخذ أو نخطو خطوة حاسمة الى الأمام من شأنها أن تفتح لنا الطريق لفهم طبيعة العلاقة وكيفيتها بين «الوجود» و«الظهور»؛ وأن نكسب ونناال الفطنة ونفاذ البصيرة في فهم هذه العلاقة والتي هي أصلاً إغريقية المعنى بامتياز وبفرادة، ولكنها مع ذلك تطوق وتستوعب وتوسم النتائج المميزة والمهمة لروح الغرب ككل. إن ماهية «الوجود» وجوهره هو الطبيعة (*physis*) عموماً. أما «الظهور» والتمثل فهو القوة التي تنبثق. الظهور يصنع التجلي والتبدي. ونحن نعرف مسبقاً

وبالفعل، من ثم، بأن الوجود والظهور كلاهما سببان للانبثاق والتجلي من حالة الخفاء. بما أن الموجود يوجد ويكون على هذا النحو ووفق تلك الصيغة، فإنه يموضع نفسه في ويقف على أساس هذا الانكشاف أو التكشف (*alētheia*). فنحن نترجم، وفي الوقت ذاته، طبعاً، نسيء التأويل بطريقة طائشة، هذه الكلمة (*alētheia*) «بالحقيقة». وللتأكد من ذلك، فإن الناس بدأوا تدريجياً يترجمون الكلمة الإغريقية (*alētheia*) حرفياً. لكن هذا الأمر لن يساعد كثيراً إذا أراد المرء أن يمضي قدماً في تأويل وترجمة كلمة «الحقيقة» بطريقة مختلفة تماماً عن المعنى الإغريقي وأن يعزو أو ينسب هذا المعنى الآخر المختلف عن المعنى الإغريقي إلى الكلمة الإغريقية. لأن ماهية «الحقيقة» الإغريقية وجوهرها هو أمر ممكن فهمه فقط مع ومن خلال ماهية «الوجود» وجوهره كطبيعة (*physis*). وعلى أساس قوة العلاقة الأساسية والفريدة بين الطبيعة (*physis*) من جهة، والانكشاف (*alētheia*) من جهة أخرى، فإن الإغريق يقولون: إن الموجود هو صحيح وحقيقي بقدر ما هو موجود. فالحقيقة والصواب، على هذا النحو، كلاهما يمثلان الموجود أو هما الموجود. هذا يعني: أن القوة التي تتجلى وتتبدى بذاتها تقف في وسط حالة الانكشاف أو التكشف. وفي إظهار ذاته، فإن الشيء المنكشف على هذا النحو يأتي للوقوف بحد ذاته شاخصاً. وعليه، فإن الحقيقة كانكشاف لما هو متخفٍ هي ليست مجرد أمرٍ لاحقٍ وعرضيٍ للوجود.

إن الحقيقة أمر متأصل وملازم لماهية الوجود وجوهره. أن تكون موجوداً، فإن هذا يتضمن بالضرورة ويشتمل بالفعل على أن يأتي الشيء إلى دائرة الضوء، أن يظهر في مسرح وموقع الأحداث، أن يأخذ الشيء

مكانه <sich hin-stellen>، أن ينتج <her-stellen> شيئاً ما. أما العدم، من جانب آخر، فإنه يعني: أن تنسحب وتتراجع عن الظهور، تتراجع عن الحضور. فماهية الظهور وجوهره تتضمن المجيء والقدوم إلى مسرح وموقع الأحداث والانسحاب والتراجع هنا وهناك حقاً في معنى برهاني ودلالي. وبالتالي، فإن الوجود يتفرق ويتبعثر ما بين الموجودات المتنوعة. هذه الموجودات تقدم ذواتها بشكلٍ سريعٍ وخاطف ووجيز وتصبح في متناول اليد. فمن خلال عملية الظهور يعطي الوجود نفسه مظهراً وهيئة. كلمة (*Doxa*) تعني مظهراً وهيئة، وانتباهاً واهتماماً واعتباراً ومشهداً يمكن النظر إليه <Ansehen>، أعني، أن الشيء يقف على منصة هذا الانتباه والاهتمام الذي يمكن النظر إليه من خلالها. وإذا كان المشهد الذي يمكن النظر إليه، يتماشى مع ما يظهر وينبثق فيه، هو شيء متميز وبارز، فإن كلمة (*doxa*) تعني حينئذ الشهرة والمجد. وفي كل من اللاهوت الهلنيستي وكذلك في الإنجيل، فإن الكلمات اللاحقة (*doxa, theou, Gloria, Dei*)، تمثل عظمة ونبل وفخامة الله. أفعال مثل: «التمجيد»، «أن يُعزى الاهتمام والانتباه إلى»، و«كشف هذا الاهتمام والانتباه والاعتبار»، يعني في اللغة الإغريقية، أن تضع الوجود في وسط الضوء، تأتي به إلى دائرة الضوء، وبالتالي تمنحه الدوام والبقاء والاستمرار. فبالنسبة إلى الإغريق، فإن المجد ليس عبارة عن شيء إضافي وعرضي يمكن أو لا يمكن الحصول عليه؛ بل إنه، على الأصح، يمثل نمط الوجود الأعلى. أما بالنسبة إلى الناس المعاصرين، فهم يعتبرون المجد، ولفترة طويلة، ليس أكثر من حيازة الشهرة وعلى هذا النحو فهي قضية مشكوك فيها جداً، وكذلك اكتساب الحراك المتقلب والمتغير هنا وهناك وتوزيع

الأخبار ونشرها بواسطة الصحف والراديو-تقريباً يعني كل شيء بالضد وعلى عكس مفهوم الوجود [عند الإغريق]. فإذا كان التمجيد بالنسبة للشاعر (بيندر) يعني ماهية الشعر وجوهره وأن يوضع أيضاً عمل الشاعر في دائرة الضوء، فإن هذا ليس بالأحرى يرجع لأن مفهوم «الضوء» لعب دوراً خاصاً ومهماً في شعره، ولكن فقط لأنه كان يفكر ويكتب القصائد الشعرية كشخص إغريقي، أعني القول: إنه كان واقفاً بثبات على منصة الماهية والجوهر المحددة والمعينة للوجود.

نحن نريد أن نبين أن مسألة «الظهور» بالنسبة إلى الإغريق تعود وتخص الوجود، أو بدقة أكثر، إن ماهية الوجود وجوهره يكمنان أو يُرسمان جزئياً من خلال عملية الظهور. هذه المسألة تم توضيحها من خلال الإمكانية العالية والسامية للوجود الإنساني كما تمت صياغتها وتشكليها بالفعل بواسطة الإغريق، من خلال بُعدي «المجد» و«التمجيد». إن المجد في اللغة الإغريقية يعني الكلمة اللاحقة (*doxa*). وكلمة (*Doxa*) تعني أن أبيّن نفسي، الظهور، الدخول إلى دائرة الضوء. هنا، في هذا الأمر تحديداً، يتم التأكيد على أمور النظر والمظهر والهيئة، المنظر والمشهد والانتباه والاهتمام التي على أساسها يقف الإنسان، ففي الجانب الآخر، فإن كلمة المجد (*kleos*) في الإغريقية تتماشى في معناها مع السمع والدعوة. وعليه، فإن المجد بالتالي يعني الشهرة <Ruf أي الدعوة والسمعة والشهرة> والتي على أساسها يقف المرء. يقول هيراقليطس (في الشذرة ٢٩) الأمر التالي: «بالنسبة إلى أنبل الأشخاص هو أن يتم اختيار شيء ما محدد قبل الأشياء الأخرى: اختيار المجد، بشكلٍ أبدي وثابت على الضد

من اختيار الأشياء البشرية الزائلة؛ لكن السواد الأعظم، لا يعرف ذلك، فهو متخم كقطيع الماشية».[1]

ولكن لكل تلك الأشياء هنالك يأتي التحديد أو القيد والذي هو، في الوقت ذاته، يشير إلى حالة الغنى والثراء الكامل للسياق. إن كلمة (*Doxa*) هي في الواقع المنظر والمشهد والانتباه والاهتمام التي على أساسها يقف الإنسان، وفي معنى أوسع: إن المنظر والمشهد والانتباه هما عملية (<Ansehen> بحث عن الاعتبار والتبجيل)، حيث يكشف ويخفي كل موجود ذاته في ظهوره <Aussehen> (*eidos, idea*). فالمدينة، على سبيل المثال: تقدم مشهداً رائعاً. إن المظهر أو الهيئة التي يمتلكها الموجود بذاته، والذي يمكن أن يقدم ذاته فقط لهذا السبب فيها، ربما تُدرك وتُفهم في كل حالة من زاوية وجهة النظر هذه أو من زاوية وجهة النظر تلك. وطبقاً للتنوع والتعدد في وجهات النظر، فإن المظهر أو الهيئة التي تقدم نفسها تتغير بالتالي. إذن، المظهر والهيئة هما دائماً الشيء الذي نأخذه لحساب ذواتنا. فمن خلال عملية التجربة والتعامل مع الموجودات فإننا، في الواقع، نشكل ونصوغ دائماً وجهات النظر عن ظهورها وتجلياتها. وفي أحيان كثيرة، نحن نقوم بفعل ذلك دون النظر والتأمل عن كثب في الموجود بذاته. وفي طرق متنوعة ومتعددة ولأسباب متنوعة ومتعددة أيضاً نحن نشكل ونصوغ وجهة النظر عن الشيء. بمعنى نحن نحاول أن نشكل ونصوغ رأيا ما عنه. وفي بعض الأحيان لاتمتلك وجهة النظر التي ندافع عنها ونتبناها في الواقع مايساندها ويدعمها في الشيء نفسه. فهي،

---

(١) αἱρεύνται γάρ έν άντί άπάντων οί άριστοι, κλέος άέναον ζνητών, οί δέ πολλοί κεκόρηνται όκωσπερ κτήνεα.

من ثم، ليست أكثر من وجهة نظر، أو افتراض. فنحن نفترض أن الشيء هو هكذا وهكذا. ومن ثم فكل ما نمتلكه هو مجرد رأي فحسب. أن تفترض يعني في اللغة الإغريقية: (*dechesthai*). (القبول يبقى مرتبطاً بالعرض الذي يقدمه الظهور). إن كلمة (*Doxa*) والتي تقول: إن شيئاً ما يفترض أن يكون هكذا وهكذا، تعني تحديداً «الرأي».

الآن يبدو أننا قد وصلنا إلى النقطة التي كنا نقصد ونأمل بلوغها. بما أن الوجود كطبيعة (*physis*) يتكون ويتشكل من خلال التمثل والتمظهر، من خلال الظهور والمناظر والمشاهد، فإنه يقف ويتجلى، في الأساس وبالتالي بالضرورة وبشكلٍ دائم، من خلال إمكانية الظهور والتي هي بدقة تغطي وتخفي الموجود بالحقيقة، أي، تكون في التخفي والاختباء. هذا الاعتبار الذي من خلاله يأتي الوجود الآن إلى حالة الوقوف والتجلي هو فقط ظهور (Schein) بمعنى المظهر أو الشكل أو الهيئة <semblance>. فأينما يوجد تخفي الموجود واختباؤه، يوجد هناك أيضاً إمكانية للظهور وبالعكس: أينما يقف الوجود، يقف بثبات وبلا تردد في الظهور <Schein>، فإن الأخير يمكن أن يتحطم ويتناثر بعيداً.

إن كلمة (*doxa*) تستخدم لتسمية أشياء متعددة ومتنوعة فهي: (١) باعتبارها تعبر عن المجد؛ (٢) وباعتبارها تعبر عن مجرد رؤية تقدم شيئاً ما معيناً؛ (٣) وباعتبارها مجرد مظهريبدو هكذا: «الظهور» كمثول أو هيئة أو شكل خارجي؛ (٤) وباعتبارها تعبر عن نظرة تقول إن الإنسان يشكل ويصوغ الرأي. هذه المعاني المتنوعة لهذه الكلمة هي، في الواقع، ليست نتيجة الكلام غير المبالي والطائش؛ إنها على الأصح عبارة عن لعبة عميقة الجذور في سياق الحكمة الناضجة للغة العظيمة، والتي في

تلك الكلمة ومن خلال تسمياتها ومعانيها تحافظ على السمات والميزات الأساسية للوجود. لأنه ولأجل المقاربة الصوتية في هذا الأمرينبغي أن نأخذ حذرنا ليس من الظهور الزائف باعتباره مجرد شيء «متخيل» «ذاتي». لا، إن الظهور بقدر ما يظهر ويتجلى يخص ويعود إلى الموجود فحسب.

دعنا نتأمل ونفكر في الشمس. فهي في كل يوم تشرق لنا ومن ثم تغيب. وفقط القلائل من علماء الفلك، والفيزيائين، والفلاسفة حتى وإن كانوا ينطلقون من أسس مقاربة علمية خاصة ربما تكون أكثر أو أقل انتشاراً يجربون هذه الوضع والظروف أو هذه الظاهرة بطريقة أخرى، أعني، كحركة الأرض حول الشمس. لكن الظهور الذي تقف كل من الشمس والأرض من خلاله، على سبيل المثال: مشهد الصباح الباكر، مشهد البحر في المساء، مشهد الليل، هو تجلٍّ وتمظهر واتضاح. هذا الظهور ليس عدماً. ولا هو باللاحقيقة. ولاهو مجرد ظهور الشروط في الطبيعة والتي هي حقاً على خلاف ذلك. إن هذا الظهور هو ذو سمة تاريخية، وهو في الواقع التاريخ، يُكتشف ويتجذر في التجربة الشعرية والأسطورة، وبالتالي فهو مساحة أو مجال أساسي في عالمنا.

فقط المتأخرون المتعبون مع ذكائهم المتكبر المتغطرس يمكن أن يتخيلوا أن بإمكانهم تنظيم وترتيب القوة التاريخية للظهور كتمثل وتجل واتضاح عن طريق الإعلان والتصريح أنه ذو سمة «ذاتية»، ومن هنا يتبين أن نظرتهم هي، في الواقع، نظرة مشكوك فيها وملتبسة ومترددة. إن الإغريق قد جربوا هذا الأمر بشكلٍ مختلفٍ. فلقد كانوا مجبرين على انتزاع الوجود من الظهور وحاولوا بقوة الحفاظ عليه من الظهور. (إن ماهية الوجود وجوهره هو الانكشاف والتبدي للعيان).

فقط من خلال وسط وسياق الصراع الدائم بين «الوجود» و«الظهور» كانوا قد نجحوا بانتزاع الوجود من الموجود، وحملوا الموجود إلى حقل الدوام والثبات والانكشاف والتبدي للعيان عن طريق: الآلهة والدولة، المعابد والهياكل والتراجيديا، الألعاب [الأولمبية] والفلسفة؛ كل هذا كان يحدث وسط حقل الظهور، ومحاطاً بالظهور، ولكن أخذوه بشكلٍ جادٍ، عارفين جيداً حجم قوته وتأثيرها. لقد كان ضمن سياق وجهة نظر السوفسطائيين وأفلاطون وتمفصلاتها قد تم الإعلان بصراحة على أن «الظهور» هو مجرد ظهور فحسب، وبالتالي تم انحلاله والحط من قيمته المعرفية. وفي الوقت ذاته، تم رفع شأن «الوجود» كمثال[المثال الأفلاطوني] إلى حقل ما هو فوق- الحسي. لقد تم تشييد أسس الفجوة (*chōrismos*) ما بين الموجود الظاهر فقط هنا تحت في هذا العالم الأرضي والوجود الحقيقي الذي يوجد في مكان ما في الأعلى بإحكام. ففي هذه الفجوة تم استقرار وتوطيد أسس الديانة المسيحية بثبات، وفي الوقت ذاته تمت إعادة تأويل العالم الأدنى [عالمنا] كمخلوق في حين تم تأويل العالم العلوي كخالق. لكن هذه الأسلحة المعاد تشكيلها وصياغتها انقلبت وأصبحت معادية للعصور القديمة (كالوثنية) وبالتالي عملت على تشويهها ومسخها. فلقد كان نيتشه على حق حين قال: «إن المسيحية ماهي الا أفلاطونية مخصصة للشعب».

وبالاختلاف والتمايز مع كل ذلك، فإن العصر العظيم للإغريق كان يمثل العصر الوحيد المبدع والخلاق لتأكيد- الذات في وسط حالة الصراع المربك المشوش والحائر والمعقد بين قوى الوجود وقوى الظهور. (في ما يتعلق بطبيعة العلاقة الأصيلة بين الوجود الإنساني-هناك- [في- العالم]،

الوجود بحد ذاته، والحقيقة بمعنى الانكشاف والتبدي، واللاحقيقة بمعنى الخفاء والاختباء).(١)

لأنه بالنسبة إلى فترة التفكير، الفترة المبكرة للمفكرين الإغريق فإن الوحدة والصراع بين الوجود والظهور حفظا وجودها من خلال القوى الأصلية للاثنين. كل هذه المعاني تم تقديمها بنقاء سامٍ في الشعر التراجيدي الإغريقي. دعنا نتأمل، هنا، في شخصية «أوديبَ ريكس» لسوفوكليس. في البداية كان أوديب المنقذ وأمير الدولة، يعيش في شعور وهالة المجد ويحظى بالمحاباة والنعم الإلهية. وقد أُلقي وقُذف به في هذا الظهور، والذي لا يمثل فحسب وجهة نظره الذاتية عن نفسه ولكن أيضاً الوسط والمحيط الذي يتجلى ويظهر من خلاله وجوده-هناك-[في- العالم]؛ وجوده كقاتل لأبيه ومدنس ومنتهك لقدسية أمه ينهض ويقوم بقوة كانكشاف وتبدٍّ. إن الطريق من البداية المتألقة المشرقة إلى النهاية البشعة والمخيفة ما هو، في الواقع، إلا صراع بين الظهور (التخفي والاختباء والتشويه والتحريف) من جهة، والكشف والتبدي (للوجود) من جهة أخرى. المدينة مزعوجة ومحاطة بإحكام بواسطة سر قاتل وسفاك لايوس الملك السابق. ومع شغف وعاطفة المرء الذي يقف بثبات في وسط تجلي وتبدي المجد وهذه السمة إغريقية صرفة، ينطلق أوديب ليبوح بالسر. خطوة خطوة، ينبغي له أن يتحرك نحو الانكشاف والتبدي، والذي في نهاية المطاف يمكن له أن يتحمل عذابه فقط من خلال صرف عينه عنه؛ عن طريق إزالة نفسه وإبعاده تماماً عن كل الضوء، عن طريق

---

(١) Heidegger, Sein und Zeit, §§ 44-68.

الاستعانة والسماح لعباءة الليل بالالتفاف حوله، تجعله أعمى، باكياً ومنتحباً، متوسلاً للناس أن يفتحوا الأبواب من أجل أن يتجلى ويتبدى هذا الإنسان الذي في داخله لهم كما هو عليه في الحقيقة.

ولكن لا يمكن لنا أن نعتبر أن شخصية أوديب ريكس لسوفوكليس هي مجرد رجل يلاقي أو يلبي دعوة سقوطه؛ ينبغي أن ننظر إليه باعتباره تجسيداً لشخصية الإغريقي الموجود -هناك- [في- العالم]، والذي يؤكد بشكلٍ جذري وعنيف شغفه وعشقه الأساسي، شغفه وعشقه للكشف عن الوجود، أي، الصراع والنضال من أجل الوجود. وفي قصيدته الموسومة «In lieblicher Bläue blühet» يكتب الشاعر هولدرلين بشكلٍ عميق وثاقب الأمر التالي: «ربما كان الملك أوديب يمتلك عيناً لأشياءكثيرة». هذه العين التي ترى أشياءكثيرة هي بمثابة الشرط الأساسي لكل عملية التساؤل والمعرفة وأيضاً، تمثل أساسهما الميتافيزيقي الفعال الوحيد. إن المعرفة وعلم الإغريق كانا يمثلان بالضبط هذا الشغف والعشق.

إن العلم يُذكر اليوم بشكلٍ واسع أو ينصح من أجل أن يكون في خدمة الأمة أو الدولة، وهذا الأمر هو متطلب ضروري وجدير بالتقدير والاحترام، لكنه يظل أمراً ضئيلاً جداً وليس أساسياً. فالإرادة الخفية والمستترة لإعادة تشكيل الموجود في تجلي وجوده وتبديه تتطلب الشيء الكثير. ومن أجل استرداد واعتقال المعرفة الأصلية البكر مرة أخرى، تلك التي انحطت وفسدت في العلم، فإن وجودنا-هناك [في- العالم] ينبغي أن يبلغ مستوى وعمقاً ميتافيزيقياً مختلفاً عن ذلك الذي يمتلكه الآن. ينبغي مرة أخرى، أن ينجز بناء علاقة رصينة ومؤكدة وحقيقية مع وجود الموجود ككل.

فعلاقتنا مع كل شيء يؤلف الوجود، الحقيقة، والظهور، هي في الواقع علاقة مرتبكة ومشوشة ولفترة طويلة، وخالية من الأساس الوطيد والشغف والعشق، بحيث، حتى في نمط تأويلنا للشعر الإغريقي وجعله أمراً يعود إلينا، نحن بالكاد نشتبه وغير متأكدين أن القوة هنا تمارس وتستخدم ببراعة بواسطة هذا المقال الشعري للإغريقي-الموجود -هناك- [في- العالم]. إن التأويل الحديث للباحث كارل رينهاردت لسوفوكليس (في عام ١٩٣٣) اقترب بشكلٍ ملموسٍ يمكن إدراكه من وجود-الإغريقي-هناك-[في- العالم] ومن الوجود أيضاً أكثر بكثير من كل المحاولات السابقة التي أنجزت من قبل، لأن رينهاردت كان ببساطة يرى ويثير التساؤل عن العملية التراجيدية على أساس العلاقات بين الوجود، التكشف والتبدي، والظهور. وعلى الرغم من ذلك فإن مذاهب الذاتيات الحديثة والمذاهب السيكولوجية الحديثة مازالت تعثر على طريقها في هذا التأويل الحديث لكارل رينهاردت، فتأويله لشخصية أوديب ريكس «كتراجيديا للظهور» يبقى بلاشك يمثل إنجازاً عظيماً ومهيباً في هذا المجال.

ينبغي لي أن أختتم هذه الإشارة إلى الصيغة الشعرية للصراع بين «الوجود والظهور» عند الإغريق عن طريق اقتباس فقرة من أوديب ريكس لسوفوكليس، والتي ستسمح لنا، بدون إجبار وإكراه للمسائل، أن نؤسس الرابطة ما بين التوصيف المؤقت لوجود الإغريقي كثبات واستقرار ورسوخ ودوام، والوصف الذي بلغناه للوجود كظهور وتبدٍّ للعيان.

إن الكورس الموجز النهائي لتراجيديا (lines 1189 ff) ينسل أو يجري على النحو التالي: «ما يمتلكه الإنسان في ذاته هو أكثر تحكماً وسيطرة

وتنظيماً للوجود-هناك- [في- العالم]، من ما يتطلب منه الوقوف في الظهور ومن ثم، بعد فعل ذلك، لينحدر (أعني، واقفاً في نفسه باعتدال)؟»[١]

في محاولة توضيح ماهية صيغة المصدر، تحدثنا عن كلمات معينة تقدم معنى الكلمة اللاحقة (*enklisis*)، الانحناء بعيداً، السقوط (*casus*). أما الآن فإننا نرى أن هذا الظهور كتنوع للوجود هو نفسه كسقوط. تنوع الوجود بمعنى (واقفاً - منتصباً - في - نفسه). إن كلا الانحرافين من الوجود يتحددان على أساس الوجود كوقوف دائم في الضوء، أي، كظهور وتبدٍّ وتمثّل.

الآن، أصبح أكثر وضوحاً لنا بأن الظهور يخص ويعود إلى الوجود بذاته. إن الوجود كظهور ليس أقل قوة من الوجود كانكشاف وتبدٍّ. الظهور ليس فقط يصنع الموجود ويجعله يظهر على النحو الذي ليس على ما هو عليه أو كما هو في الواقع؛ إنه ليس فقط يشوه الموجود والذي ظهوره هو هكذا؛ لا، إنه حتى يغطي نفسه كظهور من حيث إنه يبيّن ويظهر نفسه كوجود. ولأن الظهور، بالتالي، في الأساس، يشوه ويحرف ذاته من خلال حجبه وتخفيه، فإننا نقول حقاً وعلى نحو صحيح بأن الظهور يخدعنا. هذا الخداع والتضليل يقعان ويوجدان في طبيعة الظهور بذاته. فقط لأن الظهور بذاته يخدع فإن بإمكانه بالتالي أن يخدع الإنسان ويقوده إلى الوهم والخيال. ولكن الوهم أو الخيال هو فقط واحد من مجموع العديد من

---

(١) τίς γάρ τίς άνήρ πλέον
τάς εύδαιμονίας φέρει
ή τοσούτον όσον δοκείν
καί δόξαντ΄ άποκλίναι.

الصيغ التي-طبقها-يمكن للمرء أن يتحرك في وسط التشابك الثلاثي لعالم الوجود، والتكشف والتبدي، والظهور.

إن المنطقة أو المجال، إذا جاز التعبير، التي تنفتح حدودها في تشابك الوجود، وفي عملية الانكشاف والتبدي، وفي الظهور، هذه المنطقة أو المجال أفهمها كخطأ. الظهور، والخداع والتضليل، والوهم، والخطأ، كلها تقف معاً وتظل قائمة في علاقات أساسية وديناميكية أُسيء تأويلها لفترة طويلة بواسطة كل من علم النفس والإبستمولوجيا، والتي، بناءً على ذلك، توقفنا في حياتنا اليومية، على إنجاز تجاربها بالكامل وتميزها كقوى.

لقد كان من الضروري تبيان وإظهار كيف-على أساس التأويل الإغريقي للوجود كطبيعة (*physis*)، وفقط على هذا الأساس-أن الحقيقة في كل من معنى الانكشاف والتبدي وفي معنى الظهور كنمط محدد ومعين لانبثاق التجلي الذاتي، هي في الواقع تخص وتعود بالضرورة إلى الوجود.

وبما أن الوجود والظهور، كلاهما، يخص ويعود الواحد منهما إلى الآخر، بمعنى، يخص ويعود الواحد منهما إلى الآخر دائماً جنباً إلى جنب، فإن الواحد منهما يتغير بشكلٍ غير منقطع ودون توقف في سياق الآخر؛ وبما أن كلاً منهما في هذا التغيير غير المنقطع يقدم احتمالية أو إمكانية الخطأ والارتباك والغموض والخلط، فإن الجهد الرئيسي للتفكير في بداية انبثاق الفلسفة، أي، في الكشف الأول لوجود الموجود في الفلسفة الإغريقية، كان ينصب على إنقاذ الوجود من مأزق الغرق والانحجاب في بحر الظهور، وعلى فصل وتمييز الوجود من الظهور بحدة. هذا بدوره

يجعل من الضرورة إنقاذ أسبقية الحقيقة كانكشاف أكثر من كونها تخفياً، وككشف أكثر من كونها تغيباً وتشويهاً. ولكن بما أنه أصبح ضرورياً تمييز الوجود عن الآخر ودعمه ودمجه كطبيعة (*physis*)، فإن «الوجود»، بناءً على ذلك، تم تمييزه وفصله بالفعل عن (العدم)، بينما تم تمييز وفصل «العدم» عن «الظهور». وهذان التمييزان أعلاه لا يتطابقان أو يتوافقان معاً.

وبسبب طبيعة هذه العلاقة بين «الوجود»، و«الانكشاف والتبدي»، و«الظهور»، و«العدم»، فإن المرء، الذي يفهم الوجود على أنه أمر منفتح من حوله وموقفه من الموجود محدد ومعين بواسطة التزامه والتصاقه بالوجود، ينبغي أن يأخذ أو يسلك ثلاثة طرق. فإذا كان يضطلع أو يتبنى مسألة الوجود-هناك- [في- العالم]، في سياق بهاء الوجود وتألقه، فإنه ينبغي عليه أن يحضر ويجلب الوجود إلى الوقوف والانتصاب شاخصاً، ينبغي عليه أن يبقيه ثابتاً في الظهور ضد الظهور، وينبغي عليه أيضاً أن ينتزع كلاً من الوجود والظهور من هاوية العدم.

ينبغي للمرء أن يميز ويفرق بين ثلاثة طرق، وطبقاً لذلك، ينبغي له أن يقرر اختيار البعض من تلك الطرق على حساب البعض الآخر. التفكير في بداية بزوغ الفلسفة ونشأتها كان يعني، بدقة، فتح هذه الطرق الثلاثة باتساع وطرحها بوضوح. إن التميز <das Unterscheiden> يموقع ويضع الإنسان المتعقل الحكيم في وسط تلك الطرق الثلاثة وفي مفترقاتها الصعبة، وعليه يضعه وجهاً لوجه مع مسألة اتخاذ القرار الدائم <Ent-scheidung>. إنه ضمن سياق هذا القرار ووسطه يبتدئ التاريخ فعلاً. حتى القرار الذي يتعلق بالآلهة يكمن ويقيم، في الواقع، في هذا القرار وفيه وحده. (وبناءً على ذلك، فإن هذا القرار لا يعني حكم الإنسان واختياره،

ولكنه يعني، بالأحرى، فصل حدود الوحدة المذكورة أعلاه للوجود، والانكشاف والتبدي، والظهور، والعدم).

في الواقع، إن فلسفة بارمنيدس، كما وصلت إلينا في صيغة الشعر المواعظي الذي تم ذكره سابقاً، تمثل أقدم مدونة أو سجل يذكر بدقة تلك الطرق الثلاثة أعلاه. سوف نصف ونبين تلك الطرق الثلاثة عن طريق اقتباس البعض من الشذرات من هذا الشعر. ينبغي القول إن التعليق والتفسير الكامل لكل هذا الشعر أمر ليس ممكناً هنا.

إن ترجمة الشذرة (رقم ٤) تقدم على النحو التالي:

تعال، اقترب من هنا سأخبرك بشيء: انتبه واحذر واصغِ جيداً الى الكلمات التي تسمعها (كما) عليك أن تتنبه إلى أي من طرق البحث والاستقصاء وله وحده ينبغي أن تكرس جهد التأمل.

الطريق الأول: كيف هو (كيف يكون الوجود ممكناً) وكيف يكون العدم أمراً غير ممكن.

هذا الطريق، هو طريق الثقة المسوغة، لأنه ببساطة يتبع خطى التكشف والتبدي والتجلي.

الطريق الآخر: إن هذا الأمر [في الطريق الأول هو] ليس كذلك وإن العدم أيضاً هو أمر ضروري.

هذا، من ثم، أقول لك، إنه الطريق الذي لا يمكن تقديم المشورة والنصح فيه، ولا يمكن أيضاً أن تعرف وتطلع على العدم، لأنه لا يمكن إحضاره إلى الأمام، ولا بمقدورك أيضاً أن تشير إليه وتوضحه وتبينه بكلمات.

هنا، في الوقت الحاضر، يوجد لدينا مساران أو طريقان تم تحديدهما وتأشيرهما وتمييزهما بوضوح الواحد عن الآخر:

(١) طريق الوجود؛ وهذا الطريق في الوقت ذاته، هو طريق الانكشاف والتبدي. إن هذا الطريق ببساطة طريق محتم متعذر اجتنابه لا يمكن أن نحيد عنه.

(٢) طريق العدم؛ وللتأكد من ذلك، لا يمكن لهذا الطريق أن يقودنا للسفر إلى أي مكان، ولكن، لهذا السبب تحديداً، مع ذلك، ينبغي أن يكون معلوماً ومعروفاً جيداً أن هذا الطريق أو المسار غير عملي بالمرة وغير قابل للتطبيق، خصوصاً من وجهة النظر التي تقول إنه يقود إلى العدم.

هذه الشذرة، بالحقيقة، تزودنا ربما بأقدم مدونة عرض فلسفي إلى درجة أنه بالتزامن مع طريق الوجود فإن طريق العدم فيها ينبغي أن يتم على الخصوص التأمل فيه جيداً وبدقة. وبناءً على ذلك، سوف يعتبر بمثابة سوء فهم كبير لسؤال الوجود إذا أدار ظهره بعيداً عن العدم، انطلاقاً مع القناعة واليقين الراسخ والحكم المسبق بأن العدم هو ببساطة لاشيء. (لأن كون العدم ليس بموجود لا يمنعه هذا من أنه يعود أو يخص الوجود في طريقته).

لكن التفكير والتأمل في هذين الطريقين أو المسارين يشتمل بالضرورة على المجيء والاقتراب من القبض على الطريق أو المسار الثالث، الذي يتعارض مع الطريق أو المسار الأول بطريقة خاصة جداً. إن الطريق أو المسار الثالث يبدو كأنه الطريق أو المسار الأول، لكنه لا يقود إلى الوجود. وبناءً على ذلك، يبدو أنه لا يوجد طريق آخر إلى العدم بمعنى العدم.

إن الشذرة (رقم ٦) تبدأ من خلال تبيان-وبوضوح-معارضة وتضاد هذين الطريقين أو المسارين المُشّار إليهما في الشذرة (رقم ٤)، أعني، الطريق أو المسار إلى الوجود والطريق أو المسار إلى العدم. ولكن الطريق أو المسار الثالث، من ثم، يُشار إليه، بالتعارض والتضاد مع الطريق

أو المسار الثاني ذلك الذي يقود إلى العدم، وهو بناءً على ذلك، بدون موضوع يذكر.

الشيء الضروري هو التجمع والحشد، بداية الرحلة الطويلة الشاقة، مع الفهم والإدراك: إنه الموجود في وجوده؛ لأن الأخير يمتلك الوجود؛ في حين العدم لا يمتلك أن «يوجد» أو يكون؛ هذا الأمر الذي أود أن ألفت انتباهك إليه وأجعلك تأخذه بعين الاعتبار.

قبل كل شيء تجنب هذه الطريقة المزعجة في التساؤل.

ولكن أيضاً تجنب ذلك الآخر العقيم، الذي لا يعرف عنه الرجال شيئاً، لا يعرفون أنه برأسين قُطعا لأجلهم؛ قُطعا لأجل التوهان والإرباك.

إنه السائر بلا منازع نحو طريق فهمهم الخاطئ؛ ففي أتونه تم القذف بهم وتبعثرت جهودهم هنا وهناك.

أصبحت البديهية المزدوجة، العمى، الحيرة أخوة هؤلاء الذين لا يختلفون أو يتميزون بعضهم عن الآخر.

قولهم المأثور: إن الموجود واللاموجود هما الشيء نفسه وهما مختلفان أيضاً، يعني بالنسبة إليهم، أن هذا الطريق في كل خباياه متناقض ومتعارض.

إن الطريق الذي ذكرناه الآن فقط هو طريق (*doxa*)، بمعنى الظهور. على طول هذا الطريق يبدو الموجود الآن على هذا النحو، ومن ثم بعد لحظة يبدو على نحو آخر مختلف. هنا فقط مجال الآراء المتناقضة وطرحها يسود ويعم. الناس يتحركون وينزلقون نحو الخلف تارة ونحو الأمام تارة أخرى، يتحولون من رأي إلى رأي آخر. ببساطة: إنهم يخلطون ما بين «الوجود» و«الظهور».

هذا الطريق يسافر على الدوام بعيداً الى جهة غير معلومة وفيه يضيع الرجال أنفسهم تماماً.

من كل ذلك المذكور آنفاً، يصبح من الضروري جداً معرفة هذا الطريق بحد ذاته، معرفته من أجل أن يكشف الوجود عن نفسه ويتبدى للعيان في **عملية الظهور وضد الظهور في آنٍ واحد.**

ووفقاً لذلك، فقد عثرنا على ذلك الطريق الثالث وعلاقته بالطريق الأول الذي تمت الإشارة إليه في الشذرة (رقم ١) في السطور (٢٨-٣٢) والذي يُقدّم على النحو التالي:

من الضروري (لك الآن أن تدخل وتطأ بقدميك طريق الوجود) من أجل أن تجرب كل شيء،

تجرب بهجة القلب غير المرتعش لعملية التكشف والتبدي القريب منا جداً بالإضافة إلى رؤى الرجال، والتي فيها لا يقطن أو يوجد اعتماد واتكال على سلطة وقوة المتخفي والمختبئ.

ولكن مع كل ذلك، ينبغي عليك أيضاً، أن تفهم كيف يحافظ الظهور على نفسه في هذا الخضم ويواظب في وظيفته من خلال سياق الرسم الظاهر (بطريقته الخاصة) عبر كل الأشياء، مساهماً في اكتمالها وبنائها.

إن الطريق الثالث هو، في الواقع، طريق الظهور، ولكن بطريقة معينة خاصة، لأنه في هذا الطريق وحده يتم تجريب الظهور كشيء يخص الوجود ويعود إليه. بالنسبة للإغريق فإن الكلمات التي اقتبسناها للتو تمتلك قوة أصيلة. إن الوجود والحقيقة كلاهما يرسمان ماهيتهما وجوهرهما من فضاء الطبيعة (*physis*). التجلي-الذاتي للظهور يخص ويعود مباشرة إلى الوجود ولكنه أيضاً، في الأساس، لا يعود إليه. بناءً على ذلك، ينبغي للظهور أن يُكشف كظهور فحسب، وهذا الأمر ينبغي أن يتم مراراً وتكراراً وبلا توقف.

جوهرياً وبشكلٍ أساسي، إن إشارات ودلالات الطرق الثلاثة هي، بالأحرى، كلها تمثل إشارة ودلالة واحدة:

الطريق إلى الوجود أمر محتم لا مفر منه.

الطريق إلى العدم لا يمكن الوصول إليه ومتعذر بلوغه.

الطريق إلى الظهور هو دائماً ممكن الوصول إليه وبلوغه، وهومسافر دائماً ولكن المرء يمكن له أن يحوم من حوله.

بناءً على ذلك، فإن الرجل العاقل الحكيم حقاً هو ليس ذلك المرء الذي يلاحق الحقيقة وهو معصوب العينين، لكنه، على الأصح، ذلك الذي دائماً يدرك هذه الطرق أو المسارات الثلاثة، أي، طريق أو مسار الوجود، وطريق أو مسار العدم، وطريق أو مسار الظهور. إن المعرفة السامية والمتفوقة-وكل المعارف هي سمو وتفوق-تُعطى وتُوهب فقط إلى الشخص الذي يعرف جيداً حقيقة العاصفة النشيطة التي تنتظره في طريق الوجود أو سبيله، الذي يعرف جيداً الفزع والقلق والرهبة التي تنتظره في الطريق أو السبيل الثاني بالنسبة إلى هاوية العدم، ولكنه تجنباً لذلك يأخذ على عاتقه مسؤولية السير في الطريق الثالث، الطريق الشاق والمرهق للظهور.

إن هذه المعرفة تتضمن ما كان الإغريق يسمونه إبّان عصورهم القديمة بـ (*tolma*): أي، الشروع والمباشرة بمشروع ومغامرة الوجود، والعدم، والظهور كلها في الحال والوقت ذاته، أي، أن يأخذ المرء على عاتقه مسؤولية الوجود-هناك- [في- العالم]، كقرار بين الوجود، والعدم، والظهور. من خارج هذا الموقف الأساسي والأصلي نحو الوجود، يقول الشاعر بيندر (Nemean ode III,70)، واحد من أعظم شعراء الإغريق،

التالي: (*en de peirai telos diaphainetai*)؛ في مغامرة استكشاف الموجود يتجلى الكمال، إنه يعمل على تحديد وتقييد ذلك الذي تم إحضاره وجلبه، ومجيئه، ووقوفه شاخصاً، أعني، الوجود بقوة.

هنا نتحدث عن الموقف الأساسي ذاته، الذي ينبعث نوره متألقاً وواضحاً من قول الفيلسوف هيراقليطس حول (*polemos*). إنه يكافح ويصارع، يوضع بعيداً <Aus-einander-Setzung>، أعني، ليس فقط بمعنى شجار ومشاحنات ومناكفات، لكنه صراع الصراعات، ذلك الذي يضع ويثبت الأساسي وغير الأساسي معاً، العالي والواطئ، في حدودهما ويجعلهما يتجليان ويتبديان للعيان.

إن اليقين الناضج لهذا الموقف نحو الوجود هو رائع بما فيه الكفاية ويثير الإعجاب بلاحدود كما هو كذلك غني في شكله بالكلمات وفي حروفه المنحوتة على الصخر.

هنا نختم توضيحاتنا لهذا التقابل والتعارض، أي، في الوقت ذاته، وحدة الوجود والظهور بقول هيراقليطس في الشذرة (رقم ١٢٣): «الوجود (ظهور منبثق ومتجلٍ) ينحدر بشكلٍ جوهريٍ نحو الاختباء- الذاتي والتخفي»(*physis kryptesthai philei*) .

وبما أن الوجود يعني الظهور المنبثق، الانبعاث والصدور الصاعد المتدفق من الخفاء والتغطي، فإن الخفاء والتغطي، الذي أصله يكمن في التخفي، يعود إليه أو في الأساس يخصه. هذا الأصل يكمن أو يوجد في ماهية الوجود وجوهره، في التجلي والتبدي بحد ذاته. الوجود ينحدر ويميل رجوعاً نحو هذا الأصل، في طريق كل من الصمت والسر العظيم النبيل وفي التشويه المبتذل والكسوف. إن العلاقة الوثيقة ما بين (*physis*)

و(*kryptesthai*) تكشف وتظهر في كل من الرابطة الحميمة والصراع المرير ما بين الوجود والظهور.

إذا أخذنا صيغة «الوجود والظهور» في شكل القوة غير المنقوصة للتمييز والتفريق والمفاضلة، والتي ربح معركتها الإغريق في المرحلة المبكرة من تفكيرهم، فإن الاختلاف وترسيم حدود «الوجود» ضد «الظهور» يصبح أمراً مفهوماً ومعقولاً، علاوة على ذلك، سنفهم أيضاً علاقته الحميمة مع التمييز والاختلاف بين «الوجود والصيرورة». إن مايتموضع ويأخذ مكانه في عملية الصيرورة هو حقاً «لم يعد» عدماً وأنه «ليس بعد» ذلك الذي يتقرر ويتحدد ليكون ويصبح وجوداً. انطلاقاً من وجهة النظر المتعلقة بالتعبيرين اللاحقين «لم يعد، وليس بعد»، فإن «الصيرورة» هي محاولة أو تجربة تقوم من خلال سياق العدم. لكنها ليست عدماً صرفاً، إنها، بالأحرى، تقع في حقل ذلك الذي «لم يعد» هذا الشيء و«ليس بعد» ذلك الشيء، وهي بحد ذاتها الآخرعلى الدوام. بناءً على ذلك، فإنها تبدو الآن بهذا الشكل وبعد حين تبدو أيضاً بشكلٍ آخرٍ. إنها تقدم، جوهرياً وبشكلٍ أساسيٍ، مظهراً متحولاً ومتقلباً وغير مستقر البتة. وبالتالي، ينظر إلى الصيرورة باعتبارها ظهور الوجود أو تمظهره.

بناءً على ذلك، يصبح من الضروري في الكشف الأول لوجود الموجود أن يعارض ويقابل الصيرورة بالإضافة إلى ذلك يعارض ظهور الوجود. من جانب آخر، إن الصيرورة كحالة «انبثاق» ونشوء تعود بالأحرى إلى الطبيعة (*physis*). وإذا أخذنا الثلاثة معاً بالمعنى الإغريقي-أي بمعنى (١):الصيرورة كمجيء -في-الحضور وكخروج-منه؛ و(٢): الوجود كانبثاق ونشوء، وظهور الحضور؛ و(٣):العدم كغياب وانعدام-حينئذ

فإن العلاقة المتبادلة بين الانبثاق والنشوء والانحدار والهبوط تظهر وتبدو كأنها الوجود بذاته. وكما أن الصيرورة هي عملية ظهور الوجود، كذلك الظهور كظهور هو صيرورة الوجود.

هذه الفكرة أعلاه تجعل الأمر أكثر وضوحاً، بمعنى، أننا ببساطة لا نوجز الاختلاف والتمايز بين «الوجود والظهور» إلى ذلك الاختلاف الحاصل بين «الوجود والصيرورة»، أو بالعكس. بناءً على ذلك، إن سؤال العلاقة بين هذين الاختلافين والتمايزين، أعني، الاختلاف والتمايز بين «الوجود والظهور» والاختلاف والتمايز بين «الوجود والصيرورة» ينبغي أن يظلا مفتوحين في الوقت الحاضر. إن الجواب عليه سيعتمد على الراديكالية والعمق والصلابة والمتانة التي بموجبها نعد ونثبت وجود الموجود. وفي بداية الفلسفة لم تربط الأخيرة نفسها بافتراض واحد معين. فالتعليلات اللاحقة لتاريخها خلقت انطباعاً متناقضاً ومتعارضاً بهذا الشان، للتأكد من ذلك، لأن تلك التعليلات التي كانت تقدمها هي، في الواقع، تجميع وتنظيم للآراء، أي، وصف وتفصيل آراء ووجهات نظر المفكرين العظام. ولكن أي واحد يحاول أن يبحث في آراء ووجهات نظر هؤلاء الفلاسفة فإنه من المؤكد سوف يضل الطريق قبل أن يكون بإمكانه الوصول إلى نتيجة موثوق بها، بمعنى، الوصول إلى صيغة وشارة للفلسفة. إن التفكير والوجود -هناك- [في- العالم] كان يمثل للإغريق حقاً صراعاً لاتخاذ قرار بين القوى العظمى للوجود والصيرورة، والوجود والظهور. وهذا الصراع، بشكلٍ محتمٍ، يشكل ويصوغ طبيعة العلاقة ونوعيتها بين التفكير والوجود في شكل محدد وواضح. وهنا، بدأ التمييز الثالث بين «الوجود والتفكير» يأخذ شكله.

(٣) الوجود والتفكير

إن الأهمية الحاسمة لهذا التميز والاختلاف بين «الوجود» و«التفكير» في الوجود الغربي غالباً ما تمت الإشارة إليه مراراً. هذا التفوق والبروز لتلك المسألة ينبغي أن يمتلك أساسه في جوهر التمايزات والاختلافات الأخرى وماهيتها، أي، في ما تم طرحه في التميزين والاختلافين الأول والثاني [أي، الوجود والصيرورة والوجود والظهور]، بالإضافة إلى ذلك في التميز والاختلاف الرابع [أي الوجود والواجب]. إذن ينبغي أن أبدأ من خلال عملية الإشارة إلى مواصفاته الخاصة. أولاً وقبل كل شيء، ينبغي أن نقارن هذا التميز والاختلاف بين «الوجود والتفكير» مع ما تمت مناقشته فعلاً من قبل من التمايزات والاختلافات الأخرى [أي، «الوجود والصيرورة» و«الوجود والظهور»]. إن ما تم تشخيصه في هذه الاختلافات من الوجود يأتي إلينا من الموجود ذاته. نعثر عليه حقاً في حقل ووسط الموجود. في الحقيقة، لا تواجهنا الصيرورة فقط ولكن أيضاً الظهور يواجهنا في الموجود بحد ذاته (على سبيل المثال: شروق الشمس وغروبها، منظر العصا الشهير التي تبدو أنها مكسورة عندما تغمر في الماء وما شابه ذلك). إن الصيرورة والظهور يتموقعان في المستوى نفسه الذي يتموقع فيه وجود الموجود.

ولكن في ما يتعلق بالتمييز والاختلاف الحاصل بين «الوجود والتفكير»، ليس فقط ذلك الذي يتعارض مع الوجود، أعني، التفكير، يختلف في المضمون عن تميز واختلاف الصيرورة والظهور، ولكن علاوة على ذلك معنى التناقض والتعارض يختلف فيه بشكلٍ أساسي. إن «التفكير» يقدم هنا

على أنه ضد «الوجود »، بمعنى أن الوجود يتموضع قبل <vor-gestellt> ويمثل التفكير، وبناءً على ذلك، يقف بالتعارض معه<entegegensteht> كموضوع <Gegen-stand>. هذه الحالة لم تكن موجودة في الاختلافين السابقين [أي، الوجود والصيرورة والوجود والظهور]. الآن، سوف نرى كيف أن هذا التميز والاختلاف [بين «الوجود والتفكير»] يمكن له أن ينجز هذا التفوق والسمو على التمايزات والاختلافات الأخـرى. إن هذا التمييز يسود، فـي الواقع، لأنـه لا يموقع ذاته بين التمايزات والاختلافات الثلاثة الأخـــرى [أي الوجود والصيرورة، والوجود والظهور، والوجـود والـواجب]، ولكنه بالأحـرى يمثلها كلهـا، وبالتالي يقدمها كلهـا <vor-sichstellend> يموضعها أمام ذاته)، يحولها <umstellt> ويترجمها بدقة إذا جاز القول أو التعبير. لذلك، إن ما يحدث أو يأتي هو أن التفكير ليس فقط العنصر المخالف لبعض التمايزات الجديدة ولكنه أيضاً يمثل الأساس ونقطة الارتكاز التي على أساسها ومن خلالها يتحدد ويتعين التعارض والاختلاف بين «الوجود والتفكير»، لدرجة أن الوجود يأخذ كل تأويله من التفكير.

لقد كان في هذا الاتجاه ومن خلاله ينبغي علينا أن نُقيم ونقدر معنى ومدلولية وأهمية هذا التمييز والاختلاف بالنسبة لمهمتنا الحاضرة. لأننا، في الأساس، نتساءل كيف للتفكير أن يقف مع الوجود، كيف ومن أين يتكون ويُفهم ويتم القبض على جوهره وماهيته وووضعها كمقولة محددة.

ففي ذلك الذي يبدو على أنه تميز غير مهم بين «الوجود والتفكير» ينبغي لنا أن نميز ونفرق بين المواقع الأساسية للروح الغربية، والتي على العكس وبالضد منها تتجه وتدار جهود هجومنا المركزية في هذا الكتاب.

إن هذه الروح يمكن التغلب عليها فقط من خلال الرجوع إلى أصولها، أي، ينبغي علينا أن نموضع حقيقتها الأولية ضمن سياق حدودها الواقعية وهكذا نضعها في أساس جديد.

ومن وجهة النظر المؤاتية وكذلك الأفضلية التي يجلبها الآن تساؤلنا يمكن لنا أن نفحص ونتفقد ونعاين سمة أو هيئة أخرى. فلقد بيّنا، وبالضد من الرأي المتداول والسائد، أن كلمة «وجود» تمتلك معنى مقيداً بدقة وصرامة. هذا الأمر يتضمن أن «الوجود» بذاته يُفهم بطريقة محددة. وبالتالي، يفهم على أنه شيء يتجلى ويتبدى لنا. ولكن كل عملية الفهم، كصيغة وطريقة أساسية للكشف والإفشاء، ينبغي أن تتحرك ضمن خط محدد وواضح للرؤية. فعلى سبيل المثال: إن طبيعة هذا الشيء، تلك الساعة المعلقة على الحائط، يبقى مغلقاً وغير واضح وغير معروف بالنسبة إلينا مالم نعرف مقدماً أمراً ما عن تلك الأشياء، مثلاً، الزمن، حساب الزمن، مقياس الزمن وتوقيته. إن خط الرؤية ينبغي طرحه وإقامته مقدماً. ونحن نسمي هذا الخط «بالمنظور»، مسار المشهد الأول مقدماً <Vor-blickbahn>. وهكذا ينبغي علينا أن لانرى فقط أن الوجود لا يفهم بالطريقة غير المحددة الغامضة ولكن أيضاً أن الفهم الواضح للوجود يتحرك في سياق منظور ومحدد سلفاً أو مسبقاً.

أن تتحرك إلى الخلف ومن ثم إلى الأمام، أن تتعثر وتنزلق على طول هذا المسار أصبح في الحقيقة بمثابة الطبيعة الغائبة الثانية بالنسبة إلينا، لدرجة أننا لانمتلك معرفة عنها ولا حتى نفهم أو نفكر في عملية التحقيق والاستقصاء فيها. فقد أصبحنا مستغرقين تماماً (لا نقول ضائعين) في هذا المنظور، هذا الخط من الرؤية الذي يوأزر ويقود عملية فهمنا للوجود.

وإن ما يجعل انغمارنا واستغراقنا هذا أكثر اكتمالاً، وبالإضافة إلى ذلك أكثر تخفياً واختباءً، هو أنه حتى الإغريق أنفسهم لم يقوموا ولم يكونوا قادرين على إحضار هذا المنظور إلى الضوء وتبيان طبيعتَه وتوضيحها، وهذا الأمر يعود بالطبع إلى أسباب أساسية (وليس إلى أسباب تعود إلى النقص أو العجز الإنساني). في الحقيقة، يبقى هذا التباين والاختلاف النامي بين «الوجود والتفكير» يلعب دوراً مهما في تشكيل وصياغة واستقرار وتوطيد هذا المنظور والذي من خلال مواقعه المتعددة يتحرك الفهم الإغريقي للوجود.

مع ذلك، نحن نمنح هذا التمييز المكانة الثالثة وليس المكانة الأولى. ينبغي أن نقوم أولاً بتوضيح هذا الاختلاف والتمييز بالطريقة نفسها التي تم بها توضيح التمييزين والاختلافين الأولين.

مرة أخرى نبدأ مع الوصف العام لما هو يقف الآن بالضد من الوجود.

السؤال هنا هو: ما الذي يعنيه التفكير؟ نحن نقول، مثلاً: «الإنسان يفكر، الإله يحكم ويسيطر على الكون، «der Mensch denkt, Gott lenkt». هذان التعبيران الآخران تتم ترجمتهما على النحو التالي: «الإنسان يقترح، والإله ينظم ويرتب»>. هنا، التفكير يعني أن يدبر، أن ينظم ويعد هذا وذاك؛ أن تفكر في شيء ما <denken auf> يعني أن تمتلكه أو أن يكون في فكرة، أن تهدف وتصبو إليه. «أن تفكر بطريقة شريرة» يعني انك تعتزم فعل الشر؛ أن تفكر<denken an> في شيء ما يعني أن لا تنسى هذا الشيء تحديداً. هنا التفكير يعني أن تتذكر. فنحن نستخدم كثيراً مطلع العبارة «أنت لا تفكر في شيء من مضمون هذا الموضوع بتاتاً». هنا التفكير يعني أنك تتخيل. التفكير يعني أن شخصاً ما يقول: أعتقد أن الأمر سوف يكون على مايرام،

أي، يبدو لي هكذا؛ أنا من أصحاب هذا الرأي. أن تفكر بالمعنى اليقيني المؤكد يعني أن تتأمل ملياً، أن تفكر في شيء ما كثيراً، تفكر مثلاً في حالة، أو في غاية، أو في حدث. علاوة على ذلك، يؤدي «التفكير» أيضاً أو يعبر عن وظيفة الاسم لأعمال هؤلاء الذين نسميهم «بالمفكرين». وبالمقابل وعلى العكس من كل أنواع الحيونات، فإن كل الناس يفكرون، ولكن ليس كل إنسان هو مفكر.

ما الذي يمكن لنا أن نستنتجه من هذا الاستخدام اللغوي الطويل؟ إن التفكير يشير إلى زمن المستقبل بالإضافة إلى زمن الماضي، ولكن أيضاً يشير إلى الزمن الحاضر. التفكير، في الواقع، يحضر أو يجلب شيئاً ما أمامنا، يمثله. هذا التمثيل أو التصوير دائماً يبدأ من أنفسنا، إنه فعل حر، ولكنه ليس فعلاً استبدادياً أو اعتباطياً، لأنه مرتبط بالحقيقة التي مؤادها أنه في عملية التمثل أو التصور نحن نفكر في ما يتمثل لنا أو في ما نتصوره ونفكر فيه من خلال فحصه وتحليله وشرحه بدقة، من خلال أخذه منفرداً في أجزائه ثم وضعها معاً مرة أخرى. ولكن في عملية التفكيرأيضاً، نحن لا نضع فقط، شيئاً ما أمامنا، نحن لا نفككه فقط، لغرض التفكيك فحسب، ولكننا نفكر فيه ملياً وبحذر، نحن، بالأحرى، نتعقب ونلاحق ونتابع بقوة الشيء الذي يتمثل لنا ونتصوره. فنحن لانتقبل ببساطة كما لو أنه يحدث فجأة أو كما لو أنه سقط فجأة أمامنا؛ لا، إن الأمر ليس كذلك، بل على الأصح، نحن نشرع ونتولى ونباشر عمل التفكير، كما نقول، من أجل الوصول إلى ماوراء الشيء، نحن نكتشف كيف يقف الفهم مع الشيء عموماً. نحصل على فكرة عنه. نحن نبحث ونسعى إلى ما هو شامل وعام.

ومن هذه القائمة الطويلة من الصفات، لما نسميه نحن بالعادة «التفكير»، ينبغي لنا أن نختار في الوقت الحاضر فقط الصفات الثلاث اللاحقة:

(١) إن التمثل أو التصور «المنسجم والمطابق لنا»-يعتبر فعلاً [فكرياً] حراً فريداً.

(٢) التمثل أو التصور كتركيب تحليلي.

(٣) القبض على ما هو عام وشامل وكلي من خلال عملية التمثل أو التصور.

طبقاً للمناخ الذي يتحرك التمثل أو التصور في وسطه، وطبقاً لدرجة الحرية، وطبقاً لوحدة ودقة التحليل وعمق واتساع مجاله، يكون التفكير إما سطحياً أو عميقاً، أو إما فارغاً أو ذا مضمون ودلالة وأهمية، أو إما يكون غير مسؤول أو مفروضاً بالقهر، أو إما يكون لعوباً أو جاداً.

ولكن كل هذا لا يخبرنا شيئاً، بدون الشروع مقدماً في عملية بحث واستقصاء إضافيين، بمعنى لماذا ينبغي على «التفكير» أن يدخل في علاقة أولية وأساسية مع «الوجود» كما تمت الإشارة إليه أعلاه. جنباً إلى جنب مع وظيفة الرغبة، الإرادة والشعور، يعتبر التفكير واحداً من قدراتنا ووظائفنا الأساسية. وليس التفكير فحسب ولكن كل قابليتنا ووسائطنا وأدواتنا في السلوك ترتبط مع الموجود. إن هذا الأمر صحيح جداً. لكن الاختلاف بين «الوجود والتفكير» يتضمن، في الواقع، شيئاً ما أكثر أصالة من مجرد العلاقة مع الموجود. [بعبارة أخرى،] الاختلاف يبرز وينبثق من الوحدة الداخلية الأولية بين التفكير والوجود. صيغة أو معادلة «الوجود والتفكير» تصف الاختلاف والتمييز الذي يتطلب كما كان بواسطة الوجود ذاته.

للتأكد من ذلك، فإن مثل تلك الوحدة الداخلية بين «التفكير والوجود»

لا يمكن أن يتم استنتاجها من ذلك الذي مازلنا نقوله حتى الآن عن التفكير. ولكن لما لا؟ لأننا مازلنا لم ننل بعد مفهوماً كافياً ومناسباً عن التفكير. ولكن من أين لنا أن نعثر على مثل هكذا مفهوم؟

إن طرحنا لمثل هذا السؤال يجعلنا كما لو أننا نتكلم عن هذا الشيء «المنطق» لأول مرة، وكأنه لم يكن معنا ويرافقنا لقرون عديدة في رحلة التفكير.

المنطق هو علم التفكير، إنه مذهب قواعد التفكير وقوانينه، وهو صيغ التفكير وصوره. علاوة على ذلك، يعتبر واحداً من المباحث أو الفروع الفلسفية التي ننظر ونتفحص من خلالها العالم، يميل إلى تشكيل وصوغ نظرة إلى العالم، يلعب دوراً صغيراً أو لا يلعب ربما حتى أي دور يذكر في تفكيرنا. بالإضافة إلى ذلك، يبرز المنطق ويطرح نفسه على أنه علم مطمئن وموثوق به. إنه يعلم ويلقن الأشياء ذاتها منذ عصور قديمة. فمنطقي واحد، على سبيل المثال: سوف يعدل بنية المذاهب التقليدية المتنوعة ونظامها؛ في ما يدخل الآخر إضافات من الإبستمولوجيا؛ وسوف يظل الآخر يزودنا بالدعامة السيكولوجية. ولكن، في العموم، هناك اتفاق عام ممتع يسود بينهما في العمل الذي يقومان به. إن المنطق ينجدنا ويخفف عنا حينما نحتاجه في عملية التحقيق والاستقصاء والبحث الشاق عن ماهية التفكير وجوهره.

وحتى الآن، مازلنا نود أن نثير سؤالاً واحداً. ما الذي يعنيه «المنطق» حقاً؟ في الحقيقة، إن اسم المنطق هو، في الواقع، شكل مختصر لكلمة (*mēēepist logikē*)، علم اللوغوس (*logos*). وكلمة «لوغوس»، هنا، تعني تعبيراً أو بياناً أو كشفاً. لكن اللوغوس يفترض أن يكون مذهباً

للتفكير. حينذاك، فإن السؤال الذي يطرح نفسه الآن بقوة لماذا يُعتبر التفكير إذن، علم التعبير أو البيان؟

لماذا يتم تحديد وتعيين ماهية التفكير وجوهره بواسطة التعبير أو البيان؟ هذا الأمر ليس بأي حال من الأحوال واضحاً بذاته. في ما مضى، كنا قد ناقشنا مسألة «التفكير» بدون الإشارة إلى التعبير أو البيان والمقال. إن التأمل والتفكير في ماهية «التفكير» وجوهره، وفقاً لذلك، هي في الواقع من نوع وطبيعة خاصة حينما يتم توليه والشروع فيه كتفكير في اللوغوس ويصبح من ثم منطقاً. إن «المنطق» وطرائق «المنطقي» هما ليسا ببساطة الوسائل الوحيدة المتاحة لتحديد وتعريف التفكير. من جانب آخر، ليس من قبيل الصدفة أنه من الضرورة لمذهب التفكير أن يصبح «منطقاً».

وبالرغم من ذلك، فإن عملية الاستشهاد في المنطق لغرض تحديد وتعيين حدود التفكير تظل في الواقع مقاربة مشكوكاً فيها، لأن المنطق بحد ذاته، وليس فقط البعض من مذاهبه ونظرياته، أمر مشكوك في صحته أو هو موضع ريبة وشك كبيرين. لهذا السبب تحديداً، ينبغي أن نضع المنطق حين نستخدمه بين شارتي علامة الاقتباس. ونحن نفعل ذلك ليس لأننا نريد أن ننكر وظيفة «المنطقي» «بمعنى التفكير المستقيم». ففي وظيفة التفكير ومن خلالها نحن نحاول بدقة أن ننفذ إلى المصدر والأصل الذي بموجبه ومن خلاله يتم تحديد ماهية التفكير وجوهره، أعني، أن ننفذ إلى (*alētheia*) و(*physis*)، إلى الوجود كانكشاف وتبدٍّ وظهور، أن ننفذ إلى حقيقة الشيء الذي فُقد وضاع بسبب «المنطق».

ولكن منذ متى، نحن نتساءل هنا، أصبح المنطق- ذلك الشيء الذي مازال يسيطر ويستحوذ على تفكيرنا ومقالنا، ومنذ وقت مبكرجداً في

تاريخ الفكر- يساهم وإلى حد كبير وفعال في تحديد النظرة النحوية للغة ويحدد أيضاً الموقف الغربي الأساسي نحو اللغة بشكلٍ عام. أين بدأ تحديداً تطور المنطق؟ لقد ابتدأ بالفعل حينما اقتربت الفلسفة الإغريقية من نهايتها وأصبحت مجرد شأن مدرسي، وشأن تنظيم وتقنية لا أكثر. لقد ابتدأ حين أصبح (*eon*) وجود الموجود يتم تمثيله وتصوره بواسطة الفكرة وعليه أصبح موضوعاً من مواضيع الإبستمية (*mēēepist*). لقد نشأ المنطق بالفعل في مناهج الدراسة الأفلاطونية والأرسطوطاليسية. المنطق، في الواقع، هو من اختراع وصنع معلمي المدارس وليس من صنع الفلاسفة. حينما ابتدأ الفلاسفة في تبنيه، كان المنطق دائماً يسير تحت تأثير دوافع أساسية لاتصب في مصلحة المنطق إطلاقاً. وليس من قبيل الصدفة أن تكون هناك جهود جبارة حاسمة وقاطعة من أجل إلحاق الهزيمة وإطاحة سلطة المنطق التقليدي تولى زمامها ثلاثة من أعظم المفكرين الألمان وهم على التوالي: لايبنتز، وكانط وهيغل.

في الواقع، لم يكن المنطق قادراً على النهوض والنشوء كتوضيح للبنية الصورية ولقواعد التفكير إلا بعد حدوث التأثير الكبير في ثنائية التقسيم بين «الوجود والتفكير»، وفي الواقع، إلا بعد أن تأثر هذا التقسيم بطريقة خاصة وباتجاه خاص. بناءً على ذلك، فإن المنطق بحد ذاته وتاريخه لا يمكن له بأي شكل من الأشكال مطلقاً أن يلقي ضوءاً كافياً على ماهية وجوهر وأصل هذا الفصل بين «الوجود» و«التفكير». إن المنطق بذاته بحاجة إلى التوضيح وإلى أساس وطيد في ما يتعلق بأصله وطلبه في تزويدنا بتأويل موثوق فيه عن التفكير. مع ذلك، فإن هذا الأصل التاريخي للمنطق، كفرع من فروع المعرفة المدرسية، وجزئيات وخصوصيات تطوره ليست مدعاة

اهتمامنا هنا. ولكن يبقى علينا أن نأخذ بعين الاعتبار عملية طرح الأسئلة اللاحقة:

(١) لماذا كان ممكناً، وفي الواقع ضرورياً، أن هذا الشيء الذي يسمى «منطق» لزاماً عليه في الواقع أن ينشأ في أحضان المدرسة الأفلاطونية؟

(٢) لماذا كان هذا المذهب للتفكير، أي مذهب اللوغوس، يطرح بقوة بمعنى التعبير والبيان؟

(٣) ما هو أساس الزيادة المطردة لهيبة ونفود واعتبار «المنطقي»، التي تم التعبير عنها في الأساس بكلمات الفيلسوف هيغل التالية: «إن المنطقي هو الصورة المطلقة للحقيقة، وعلاوة على ذلك، هو أيضاً الحقيقة المحضة والمجردة بحد ذاتها».[١] لقد كان من خلال الاحتفاظ بهذا الموقع المهيمن للمنطق قد طبق هيغل بوعي وبإدراك اسم «المنطق» على عملية الضبط المعرفي والتي تسمى بصورة أخرى «بالميتافيزيقا». «فعلم المنطق» الهيغلي ليس لديه أي صفة أو صلة مشتركة مع مايطرح في الكتب المدرسية المعتادة لتدريس المنطق.

إن فعل أن «تفكر» في اللغة اللاتينية يعني المصطلح التالي: (*intelligere*). إنه عمل ومهمة العقل تحديداً. إذا أردنا أن نحارب العقلانية، ينبغي لنا أن نعرف خصمنا جيداً، أي، ينبغي لنا أن نعلم جيداً أن العقلانية ماهي إلا نتيجة حديثة وفقيرة لتطور مسار طويل للعمل، أعني،

---

(١) **Enzykl.**§19,WW,6,29.

أن موقع الأولوية والأسبقية للعقلانية تم نيله والحصول عليه بواسطة التفكير بمساعدة مشروع الميتافيزيقا الغربية. من المهم جداً بتر الزوائد النامية على جسد العقلانية الحاضرة. لكن هذا الفعل سوف لن يزعزع أو حتى يمس مساً خفيفاً مواقعها [التقليدية]. إن خطر الانتكاس والغرق في أتون العقلانية يظل أمراً مستمراً وحاضراً بالنسبة إلى هؤلاء الذين يشنون الحرب ضدها. فالحملة الموجهة ضد العقلانية الحاضرة تزودنا فقط بمظهر التبرير الملائم لهؤلاء الذين يدافعون عن الاستخدام الملائم للعقل بالمعنى التقليدي. ربما هم ليسوا بعقلانيين لكنهم ينحدرون من المنشأ والأصل نفسيهما. هذه النزعة الروحية المحافظة تستمد وجودها جزئياً من العطالة والكسل الطبيعي وجزئياً من الجهد المدرك الواعي، والذي أصبح بمثابة أساس تغذية لردود الأفعال السياسية. إن سوء تأويل التفكير والتعسف والإساءة اللذين يقود إليهما يمكن هزيمتهما وإطاحتهما فقط من خلال التفكير الأصيل الموثوق فيه، ذلك الذي يرجع تحديداً إلى المنابع والأصـول في مهمته-لا بواسطة أي شيء آخر. إن تجديد مثل هذا النوع من التفكير يتطلب الرجوع إلى سؤال العلاقة الأساسية والجوهرية للتفكير مع الوجود، وهذا يعني تحديداً كشف وفض «سؤال الوجود» بحد ذاته. أن يتم تجاوز وتخطي المنطق التقليدي لا يعني بالمرة حذف وإزالة التفكير وهيمنة الشعور الكامل؛ لكنه يعني على الأصح معنى أكثر ردايكالية، يعني صرامة التفكير- التفكير الذي هو جزء وقسم وحزمة من الوجود.

بعد طرح هذا التوضيح العام للاختلاف والتمايز بين «الوجود» و«التفكير»، نحن الآن في موقع يؤهلنا أن نطرح الأسئلة التالية في صيغة صلبة وملموسة:

(١) ما هي طبيعة الوحدة الأصيلة ونوعيتها بين الوجود والتفكير، أي، بين (*physis*) و(*logos*)؟

(٢) كيف حصل وحدث هذا الفصل الأصيل بين (*logos*) و(*physis*)؟

(٣) كيف ظهرهذا اللوغوس المفصول والمميز إلى الساحة؟

(٤) كيف أصبح اللوغوس («المنطقي») بمثابة ماهية التفكير وجوهره؟

(٥) كيف تسنى لهذا اللوغوس، بمعنى العقل والفهم، أن يفرض وينجز هيمنته على الوجود في بداية نشوء الفلسفة الإغريقية؟

انسجاماً مع مبادئنا الستة الموجهة[1] سوف ننظر مرة أخرى في المعنى التاريخي، أي، في المعنى الأساسي، ننظر مرة أخرى في أصول ومصادر هذا الفصل الواقع بين «الوجود» و«التفكير». فإذا كان هذا الفصل بين «الوجود» و«التفكير» هو فصل أساسي وجوهري، فصل ضروري، فإنه ينبغي له أن يتجذر ويترسخ على شكل رابطة ووثاق أصيل بينهما. إذن، فإن عملية بحثنا في أصل هذا الفصل هي، أولاً وقبل كل شيء، بحث واستقصاء في الرابطة الأساسية والجوهرية بين «التفكير» و«الوجود».

في سياق المصطلحات التاريخية فإن السؤال المهم هو: ماهي طبيعة هذه الرابطة أو العلاقة إبّان البدايات الأولى المصيرية والحاسمة للفلسفة الغربية؟ كيف كان «التفكير» يُفهم في تلك البدايات؟ ذلك أن المذهب الإغريقي للتفكير ينبغي أن يكون مذهب اللوغوس، «المنطق» الذي يعطينا إشارة وتلميحاً. في الواقع، نحن نصطدم، هنا، في العلاقة الأصلية بين

---

(١) هنا يخطئ هايدغر فبدلًا من أن يقول مبادئنا السبعة الموجهة يقول: (مبادئنا الستة الموجهة). أنظر ص ١٤٤-١٤٥.

«الوجود»، «الطبيعة» (*physis*) و«اللوغوس» (*logos*). لكن ينبغي علينا فقط أن نحرر أنفسنا من الفكرة التي مؤداها أن كلاً من (*logos*) و(*legein*)، هما في الأصل، يدلان ويعبران عن التفكير، والفهم، والعقل. وطالما نحن متشبثون ومتمسكون بهذا الرأي، حتى أننا نذهب أحياناً إلى درجة أننا نؤول ونفسر اللوغوس (*logos*) في ضوء المنطق كما تم تطويره لاحقاً، فإن محاولتنا لاكتشاف بداية الفلسفة الإغريقية يمكن أن تقود إلى لاشيء، لا بل فقط إلى مجرد السخافات والأشياء غير المعقولة. علاوة على ذلك، أينما يقام هذا الرأي ويُعتقد به، فإنه لا يمكن للأمور اللاحقة أن تصبح واضحة وبينة: (١) كيف يمكن لـ«اللوغوس» في أي وقت مضى أن يكون مفصولاً عن وجود الموجود؛ (٢) لماذا ينبغي على هذا «اللوغوس» أن يحدد ويعين ماهية «التفكير» وجوهره ويضعه في مقابل أو بالضد من «الوجود».

دعنا ننتقل في الحال إلى الخطوة الحاسمة ونطرح السؤال اللاحق: ما الذي يعنيه ويدل عليه كل من (*logos*) و(*legein*) إذا لم يكونا يدلان على الفكر والتفكير؟ مصطلح (*Logos*) يدل على الكلمة، المقال، أما مصطلح (*legein*) فيعني الكلام، كما ورد في المحادثة وفي المونولوج. ولكن مصطلح (*logos*) لا يدل أو يعني، في الأصل، على الكلام، أو المقال. إن معناه الأصيل لا يقف على أو في علاقة مباشرة مع اللغة. مصطلح (*Legō*) و(*legein*) وهو في اللاتينية (*legere*) يحمل المعنى ذاته الذي تحمله الكلمة الألمانية «lesen» والتي تعني (لجمع، تراكم، تجبي، تقرأ): (Ähren lessen, Holz lessen, die Weinlese, die Auslese) والتي تعني<جمع، جمع الأخشاب، محصول العنب، زبدة المحصول>؛ «ein Buch lesen»<قراءة الكتاب>، فتلك فقط دلالات

مختلفة للكلمة الألمانية (lesen) بالمعنى الصارم، والذي هو: أن تضع شيئاً ما مع شيء آخر، الجمع بين، باختصار، لجمع؛ ولكنها في الوقت ذاته تعني أن الواحد يتاخم الآخر. هذه هي الطريقة التي كان يستخدم فيها علماء الرياضيات الإغريق هذه الكلمة. إن عملية جمع النقود هي ليست فقط كمية من المال تجمع بأي شكل من الأشكال. ففي مصطلح «التشابه أو المماثلة» نحن نعثر على كلا المعنيين الواحد بجانب الآخر، أعني: المعاني الأصلية لمصطلحات «العلاقة» و«الكلام» و«المقال». ولكن في ما يتعلق بخصوص كلمة «التشابه أو المماثلة» نحن قد توقفنا تقريباً تماماً عن التفكير في «الكلام»، بينما على العكس، في ما يتعلق بكلمة اللوغوس، كان الإغريق لم يبتدئوا بعد التفكير بالضرورة في مصطلحي «المقال» و«الكلام».

وكمثال يوضح لنا المعنى الأصلي لكلمة «لجمع» (*legein*)، ربما نأخذ هنا فقرة صغيرة من ملحمة أوديسة للشاعر هوميروس (Odyssey XXIV). ففي اعتراف ذبح المدعين والملتمسين في الجحيم، يقول أغاميمنون[1]: «أفيمدن، ياترى ماهي المصيبة التي أتت بك هنا تحت هذه الأرض السوداء، مع كل هؤلاء «الجمع» من الرجال المختارين وسنوات الأصحاب؟ فإذا كان الواحد يود أن «يجمع» (*lexaito*) أفضل الرجال من[دولة أو] مدينة بولس، فذلك لأن ليس لديه من خيار آخر غير ذلك». وفي كتاب «الطبيعة» يقول أرسطو: «كل نظام لديه صفة أو ميزة «جمع» الأشياء بعضها إلى البعض الآخر».

---

(١) ملك مايسيني وقائد الإغريق ضد الطروادين.ع.ن

ينبغي أن لا نطرح السؤال بعد عن كيفية وصول وانتقال هذه الكلمة (أي كلمة «لجمع») من معناها الأصلي، والذي لا يمتلك أي علاقة تذكر مع الكلام والكلمات، إلى التعبير عن مدلول ومعنى «القول» و«المقال». ينبغي لنا فقط أن نذكر أنه وبعد فترة طويلة من استخدام اسم لوغوس (*logos*)، وهو يعبر عن المقال والتعبير والبيان، أصبح يحتفظ لاحقاً بمعناه الأصلي بمعنى «علاقة الواحد بالآخر».

وهكذا عند النظر في طبيعة المعنى الأساسي لكلمة «لوغوس»، الجمع، ليجمع، فإننا نكتشف اننا لم نقم بأي تقدم يذكر في ما يتعلق بتوضيح السؤال التالي: في أي طريقة من الطرق أو بأي معنى من المعاني يتحدد، في الأصل، «الوجود» مع «اللوغوس» عند الإغريق، بحيث يمكنهم لاحقاً فصل الاثنين ولأسباب محددة ينبغي لهم أن يقوموا بذلك؟

إن الإشارة إلى المعنى الأساسي لكلمة لوغوس (*logos*) يمكن أن تمنحنا تلميحاً أو إشارة صغيرة مهمة فقط إذا فهمنا جيداً ما الذي يعنيه «الوجود» للإغريق: أعني الطبيعة (*physis*). فنحن ليس فقط نحاول أن نجرب من أجل أن ننال ونحصل على فهم عام وكلي للوجود كما كان يراه الإغريق؛ ولكن أيضاً نرسم مزيداً ومزيداً من الخطوط عن كثب من خلال ترسيم حدوده [أي الوجود] ضد الصيرورة والظهور.

ومع الأخذ والاحتفاظ بكل ذلك في عين الاعتبار، نحن نقول: إن «الوجود» بمعنى الطبيعة (*physis*) يعني القوة التي تنبثق وتتجلى. وبالتعارض والتضاد مع الصيرورة، فهو، في الواقع، يعني الدوام والبقاء، الحضور الدائم والثابت. في حين بالتضاد والتعارض مع «الظهور» من جهة أخرى، هو، في الواقع، يعني الشيء الذي يتجلى ويتبدى، هو حضور متجلٍّ ومنبثق.

ولكن ما الذي يمكن أن يفعله مصطلح اللوغوس (بمعنى: الجمع) مع هذا التأويل بتلك الطريقة؟ في البداية وقبل كل شيء ينبغي أن نطرح السؤال اللاحق: **هل هنالك أي دليل على وجود هذه العلاقة بين الوجود** واللوغوس في بداية نشوء الفلسفة الإغريقية؟ في الحقيقة، الجواب: نعم. مرة أخرى سوف نرجع إلى الفيلسوفين المهمين، بارمنيدس وهيراقليطس، ونحاول مرة أخرى أن نسأل لننال إذن الدخول إلى العالم الإغريقي، **والذي قوامه وأسسه وقواعده، على الرغم من تشويهها ونقلها وتغطيتها وإخفائها، تبقى فعالة تساند وتؤازر [عملية فهم] عالمنا. ولأننا، بدقة وعلى وجه التحديد، قد شرعنا وباشرنا في مغامرة كبيرة وطويلة في هدم العالم** الذي شاخ وحاولنا إعادة بنائه من جديد تماماً، أعني تاريخياً، فإننا ينبغي علينا أن نعرف التراث جيداً. ينبغي أن نعرف الكثير، أكثر-أي أن معرفتنا ينبغي أن تكون أكثر صرامة وأكثر ثباتاً وإلزاماً-من مستوى معرفة كل العصور والعهود التي وجدت قبلنا، بل حتى أكثر من أكبر العصور ثورية. فقط المعرفة التاريخية الأكثر جذرية يمكن أن تجعل منّا واعين ومدركين لحقيقة مهامنا فوق العادية والاستثنائية، وتحافظ علينا من موجة جديدة من موجات مجرد حالات الترميم والتقليد والمحاكاة غير البناءة.

سوف نبدأ دليلنا على إثبات وجود الرابطة الداخلية بين اللوغوس (*logos*) والطبيعة (*physis*) في بداية نشوء الفلسفة الغربية من تأويل [فلسفة] هيراقليطس.

من بين كل فلاسفة العصور الإغريقية المبكرة كان هيراقليطس يعتبر بحق، من خلال مسار التاريخ الغربي الطويل، من أكثر الفلاسفة الذين تعرض إنتاجهم الفلسفي إلى عملية تحويل وتشويه وقلب على طوال خطوط الفكر غير الإغريقية الأصل، ولكنه في السنين الأخيرة كان هو

أيضاً، مع ذلك، بمثابة الفيلسوف الذي يزودنا أقوى البواعث والدوافع في عملية المضي في محاولة إعادة اكتشاف الروح الإغريقية الأصيلة. فعلى سبيل المثال: كان الفيسلوف هيغل والشاعر هولدرلين، كلاهما واقع تحت التأثير العظيم والمثمر والخصب لسحر الفيلسوف هيراقليطس وفتنته، ولكن بالطبع مع الفارق، إذ في ما كان هيغل ينظر إلى الخلف ويرسم خطاً تحت الماضي، كان هولدرلين، من جهة أخرى يتطلع ويتشوق إلى فتح الطريق باتساع نحو المستقبل. ولكن مع ذلك، تبقى علاقة نيتشه بهيراقليطس مختلفة جداً عن علاقة كل من هيغل وهولدرلين به. لقد كان نيتشه حقاً [في فلسفته] ضحية التعارض والتقابل السائد المتداول والخاطئ بين الفيلسوفين الإغريقيين بارمنيدس وهيراقليطس. وهذا، في الواقع، واحد من الأسباب الرئيسية التي تجيب عن سؤال: لماذا لم يستطع نيتشه أن يعثر في نظامه الميتافيزيقي على طريقه إلى السؤال الحاسم والفاصل؟ مع ذلك، فقد فهم الرجل جيداً العصر العظيم للبدايات الإغريقية الفلسفية مع عمق فكري وفطنة وبصيرة لم يتم تجاوزها إلا مع الشاعر هولدرلين فقط.

لقد كانت المسيحية بمثابة المسؤول الأول والأكبر عن سوء التأويل الذي لحق بهيراقليطس. هذه العملية من سوء التأويل بدأت حقاً مع آباء الكنيسة القديمة وقساوستها. وهيغل، هنا، بالطبع كان لا يزال يعمل ويفكر ضمن سياقات هذا التراث ذاتها. لقد كان يتم اعتبار مذهب هيراقليطس في اللوغوس[1]، على سبيل المثال: بمثابة إشارة، أو نذير أو

---

(١) «اللوغوس» تكتب بطريقة مائلة (أيتالكس) حينما يستخدم هايدغر الكلمة الإغريقية أو الرومانية، وأيضاً حينما تكتب الكلمة كما تلفظ (أي طريقة: الترانسلتيريشن). ع. ن

بشير إلى اللوغوس الذي تم تقريره في العهد الجديد، مقدمة أو استهلال إنجيل سانت جون. إن اللوغوس هو يسوع المسيح. ولكن هيراقليطس قد تحدث بالفعل عن اللوغوس، وهذا يعني أن الإغريق قد وصلوا إلى البوابات الحقيقية للحقيقة المطلقة، أعني، الحقيقة المكتشفة والموحى بها للمسيحية. قرأت في أحد الكتب الذي وصل إليّ فقط قبل عدة أيام القول التالي: «إن الظهور الحقيقي للحقيقة في هيئة الإله-الإنسان وضع وثبت بقوة الطابع والعلامة على التبصر ونفاذ البصيرة الإغريقية الفلسفية في ما يتعلق بقواعد اللوغوس السارية على كل الوجود. هذا التأكيد والتثبيت والختم يعمل على إرساء قواعد كلاسيكية الفلسفة الإغريقية».

طبقا لهذا التأويل الشائع والمنتشر للتاريخ، فإن الإغريق يمثلون كلاسيكيي الفلسفة، لأنهم لم يكونوا بعد يمثلون النمو-الكامل للاهوتيين المسيحيين. ولكن ينبغي أن نصغي أولاً إلى الفيلسوف هيراقليطس نفسه، قبل أن نقرر ما الذي يجعل منه الرائد والنذير والبشير للمسيحية.

سوف نبدأ مع شذرتين من شذرات هيراقليطس حيث يتحدث فيهما بطريقة معبرة وواضحة عن اللوغوس. وفي نصنا عمدنا إلى أن نترك كلمة لوغوس غير مترجمة، لأننا نأمل لاحقاً أن نحصل ونقبض على معناها من خلال سياق النص.

الشذرة (رقم:١): «ولكن بينما يبقى اللوغوس دائماً هكذا، يبقى الرجال لا يفهمون (*axynetoi*)، قبل أن يسمعوا وفقط بعد أن يسمعوا. لأن كل شيء يصبح موجوداً طبقاً لهذا اللوغوس وطبقاً لـ(*kata ton logon tonde*)؛ ولكن هؤلاء (الرجال) يشبهون أو يماثلون أولئك الذين لم يجربوا المغامرة مطلقاً لأي شيء بعد، بالرغم من انهم يحاولون ويجربون أيديهم في الكلمات والأعمال،

مثلما أحاول أن أفعـل، يحاولون فصل كـل الأشياء وتفريقها (*kata physin*) طبقاً للوجود، حيث توضح لنا [هذه الحقيقة] أيضاً كيف يتصرفون ويسلكون في الحياة. وفي ما يتعلق بالناس الآخرين [العاديين]؛ (الناس الآخرون الذين كلهم كما هم (*hoi polloi*)، فإن ما يقومون به بالفعل وهم مستيقظون يظل مخفياً عنهم، كما يظل مخفياً عنهم ما يفعلونه أثناء النوم بعد ذلك».

الشذرة (رقم: ٢) «بناءً على ذلك، فإن من الضروري تتبع وملاحقة ذلك،أي، الالتزام في مسألة الوحدة في الموجود، ولكن على الرغم من أن اللوغوس هو هذه الوحدة في الموجود، الكثير يعيشون، مع ذلك، كما لو أن كل واحدٍ منهم له طريقة فهمه (رأيه) المختلف عن الآخر».

ما الذي حقاً تخبرنا به هاتان الشذرتان؟

يقال فيهما :

١) إن الدوام والثبات والاستمرارية هي صفات اللوغوس؛

٢) اللوغوس هو الوحدة في الموجود، وحدة كل الموجودات، تلك التي تتجمع وتحتشد؛

٣) كل شيء يحدث، أعني، ذلك الذي يأتي إلى الوجود، يقف هناك طبقاً وانسجاماً مع هذا الوحدة الثابتة والدائمة: هذه هي القوة المهيمنة والسائدة.

إن ما يقال، هنا، عن اللوغوس يتطابق بالضبط مع المعنى الحقيقي لكلمة «جمع» <Sammlung>. ولكن كما هو الحال مع الكلمة الألمانية التي تعني ١) جمعاً و٢) تجميعاً، كذلك هو الأمر مع كلمة لوغوس التي تعني هنا جمعاً وتجميعاً، مبدأ الجمع الأساسي. كلمة اللوغوس لا تدل أو لا تعني هنا لا على المعنى ولا على الكلمة ولا على المذهب، ومن

المؤكد أنها لا تدل على «معنى المذهب»؛ إنها تعني تحديداً: جمع أو التجميع الأصلي والذي يسود بذاته بشكلٍ دائم وثابت.

ففي الشذرة (رقم: ١)، للتأكد من ذلك، يبدو أن سياقها يقترح علينا تأويلاً لمعنى الكلمة والمقال، وحتى يستدعي أو يقتضي أن هذا كما لو أنه فعلاً التوضيح الوحيد الممكن والمتاح؛ لأنه يتحدث عن «سماع» الرجال. هناك الشذرة (رقم: ٥٠)، والتي يتم التعبير فيها بوضوح وصراحة وبشكلٍ مباشرٍ عن تلك الرابطة بين اللوغوس و«السماع»: «إذاً، لن تسمعني ولكن سمعت اللوغوس، حينئذ من الحكمة والحصافة القول طبقاً لذلك الأمر التالي: إن الكل هو واحد». هنا اللوغوس يعتبر من غير ريب كشيء «مسموع». ما الذي يمكن أن تعنيه وتدل عليه تلك الكلمة أيضاً إن لم تكن تعني أيضاً التعبير والبيان، المقال، الكلمة؟ خصوصاً بما أنه في وقت هيراقليطس كان مصطلح (*legein*) متداولاً بالفعل بمعنى «الكلام أو يتكلم».

هيراقليطس ذاته يقول الأمر التالي في الشذرة (رقم: ٧٣): «ينبغي علينا أن لا نتصرف أو نعمل أو نتكلم وكأننا نيام». هنا كلمة أو مصطلح (*legein*) وبالتعارض والتقابل مع مصطلح (*poiein*) يمكن أن لا يعني ولا يدل بوضوح على أي شيء ولكن يدل فقط على معنى الكلام أو يتكلم. ولكن مع ذلك، في الفقرة الحاسمة التي تم اقتباسها أعلاه (الشذرة رقم: ١ ورقم: ٢) اللوغوس لا يعني لا المقال ولا الكلمة. وفي الشذرة (رقم: ٥٠)، والتي تبدو أنها على وجه الخصوص تجادل وتؤكد بأن اللوغوس كمقال، تقترح تماماً منظوراً مختلفاً إذا تم تأويلها بشكلٍ ملائم.

فمن أجل أن نرى ونفهم ما الذي يعنيه ويدل عليه اللوغوس بمعنى

«الجمع الدائم»، ينبغي علينا أن نلقي نظرة عن كثب على سياق الشذرة الأولى من الشذرتين.

ففي مواجهة اللوغوس، الرجال لا يفهمون (*axynetoi*)-إنهم لا يفهمون اللوغوس. وهيراقليطس يستخدم هذه الكلمة مراراً وتكراراً (انظر على الأخص الشذرة رقم: ٣٤). إنها سلب وإنكار ونفي (*syniēmi*) والذي يعني «الجمع بين»: (*axynetoi*)، أي، أن الرجال هم هؤلاء الذين لا يتم الجمع بينهم... مالذي لا يجمع بينهم؟ اللوغوس، ذلك الذي هو دائماً يمثل الجمع والتجميع. الرجال هم دائماً هؤلاء الذين لا يتم جمع اللوغوس من خلالهم، هؤلاء الذين لا يفهمون اللوغوس، هؤلاء الذين لا يستطيعون أن يطوقوا أو يستوعبوا اللوغوس كواحد، وهذا بغض النظر عن حقيقة ما إذا كانوا قد سمعوا به أو لم يسمعوا. إن الجملة اللاحقة تجعل المعنى الحالي يبدو أكثر وضوحاً. الرجال لا ينفذون أو يتغلغلون أو يفهمون اللوغوس حتى إذا حاولوا أن يفعلوا ذلك عن طريق استخدام الكلمات (*epea*). هنا، في الواقع، الكلمة والمقال، كلاهما يُذكّر، ولكنهما يختلفان، وحتى على الضد والعكس، في اللوغوس. وهيراقليطس يقصد هنا قول التالي: الرجال لديهم قدرة السمع والإصغاء، إنهم يسمعون ويصغون إلى الكلمات، ولكن في هذا السمع والإصغاء هم، في الواقع، لا يمكنهم أن يبدوا أي (اهتمام وانتباه)، أعني اهتماماً في تعقب وملاحقة ما هو غير مسموع كالكلمات، ما هو ليس بمقال أو كلام، أي تتبع وملاحقة اللوغوس في الواقع. وهكذا، من أجل الفهم بشكلٍ صحيحٍ، تحاول الشذرة (رقم: ٥٠) أن تثبت العكس تماماً لما يمكن أنْ يقرأ أو يفهم منها من بين السطور. فهي تقول: لا تعلق أهمية كبيرة على الكلمات بل انتبه

فقط إلى اللوغوس. لأن اللوغوس و(*legein*) يدلان بالفعل على المقال والكلام، ولكن بما أن المقال والكلام هما ليس ماهية وجوهر **اللوغوس**، **فإن اللوغوس هنا هو ضد وعكس كلٍّ من: (*epea*) والمقال. وفي** المقابل، فإن السماع والإصغاء الذي يُتبّع<Hörig-sein> هو في تضاد مع السمع والإصغاء البسيط المجرد. السمع والإصغاء البسيط المجرد يبعثر وينشر ذاته داخل وسط ما تم الاعتقاد به وسماعه بالعادة وعلى نحو شائع ومشترك، وكذلك في الشائعة، وفي الأبهة وفي (*doxa*) وفي الظهور. إن السمع أو الإصغاء الحقيقي ليس لديه أي علاقة تذكر مع الأذن والفم، لكنه يعني بالأحرى التالي: تعقب وتتبع وملاحقة **اللوغوس** وما هو بدقة، أعني، جمع الموجود بذاته. نحن يمكن أن نسمع ونصغي بحق فعلاً إذا كنا أتباعاً جيدين، بمعنى نقتفي ونتبع ونتعقب **اللوغوس**. لكن هذا الأمر الأخير ليس له أي علاقة تذكر كما قلنا مع فصوص آذاننا. إن المرء الذي هو ليس من المقتفين لطريق **اللوغوس** تتم إزالته واستبعاده من **اللوغوس** منذ البداية، بغض النظر عما إذا كان يسمع في أذنيه أو لم يسمع بعد. هؤلاء الذي يسمعون فقط من خلال عملية الإصغاء والاستماع لما حولهم من الأشياء القريبة ويجمعون الشائعات إنهم، في الواقع، يبقون هكذا (*axynetoi*)، أي يبقون لا يفهمون **اللوغوس** بأي شكل من الأشكال. لقد تم وصفهم من قبل هيراقليطس في الشذرة (رقم:٣٤) في القول التالي: «هؤلاء الذين لا يجمعون وحدة السمع والإصغاء الدائمة بدقة هم بالأحرى يشبهون الناس الصم». إنهم يسمعون ويصغون إلى الكلمات ولكنهم يسدون آذانهم عما ينبغي أن يكون مثار انتباههم واهتمامهم. كالمثل الذي يقول «إنهم حاضرون ولكنهم مع ذلك غائبون». ولكن ما

هو هذا الشيء الذي يكون معظم الرجال في حضرته غائبين، بالرغم من أنهم حاضرون في الوقت ذاته؟ الشذرة (رقم: ٧٢) تعطينا الجواب عن هذا السؤال بما لا يقبل الشك: «إنهم غائبون عن ذلك الذي يرتبطون به برباط وثيق، أي اللوغوس، لكنهم مع ذلك يديرون ظهورهم له؛ غائبون عن ذلك الذي يصطدمون به في حياتهم اليومية في كل لحظه لكنه يبدو لهم، مع ذلك، أمراً غريباً».

إن الرجال دائماً وأبداً يوجودون في حضرة اللوغوس، ولكنهم دائماً يُنزعون ويُزالون منه، إنهم في حضرته غائبون على الرغم من أنهم حاضرون؛ لذلك، هم (*axynetoi*)، أي بعبارة أخرى، هؤلاء الذين لا يفهمون شيئاً.

كيف تتكون وتحدث، من ثم، مسألة عجز الرجال عن قدرة الإمساك والقبض على فهم اللوغوس، أعني، حينما يستمعون ويصغون إلى الكلمات لكنهم مع ذلك لا يفهمون اللوغوس؟ ما هو هذا الشيء الذي على الرغم من أنهم يكونون في حضرته إلا أنهم مع ذلك يبقون غائبين عنه؟ إن الرجال دائماً لديهم ما يتعاملون به مع «الوجود» والذي فيه تحديداً ودائماً، يتعاملون ويتعاطون مع الموجودات؛ إن «الوجود» بالنسبة إليهم يبقى أمراً غريباً بحيث إنهم يبتعدون عنه دائماً، إنهم يفعلون ذلك لأنهم ببساطة لا يستطيعون القبض عليه والإمساك به ويفترضون أن الموجودات هي فقط تلك الموجودات ولا شيء أكثر من ذلك، أي، لا يوجد شيء خارج هذا المحيط. فهم واعون ومدركون ومتيقظون (في العلاقة مع الموجود) لكن «الوجود» يبقى، بالنسبة إليهم، مختبأً ومختفياً عنهم. إنهم نائمون وحتى أفعالهم تمر وتخرج منهم دون أي انتباه. إنهم

مهزومون في وسط طريق الموجودات، ويفترضون خطأً دائماً أن ما هو أكثر محسوسية وملموسية هو ما ينبغي أن يقبضوا عليه ويمسكوا به. وعليه، فكل إنسان يقبض ويمسك على أقرب الأشياء إليه تلك التي تحيط به. هذا الشخص يمسك بهذا الشيء والآخر بذاك الشيء، كل واحد منهم له رأيه الخاص <Sinn> ويتعلق به <eigen>؛ العناد أو التعنت والتشبث بالرأي<Eigen-sinn>. هذا العناد والتشبث بالرأي، هذه المكابرة والتصلب، تمنعهم تماماً من الوصول إلى ذلك الذي يتجمع بذاته، وتجعل من الاستحالة لهم أن يكونوا أتباعاً حقيقيين <Hörige> للوغوس وأن يستمعوا <hören> ويصغوا إليه طبقاً لذلك.

إن اللوغوس، في الواقع، هو جمع أو حشد ثابت ودائم ومنتظم، إنه وحدة جوهرية للموجود، أي، «الوجود». وبناءً على ذلك، فإن العبارة (*kata ton logon*) في الشذرة (رقم:١) تعني المعنى ذاته للعبارة اللاحقة (*kata physin*) الطبيعة واللوغوس كلاهما الشيء نفسه. اللوغوس يصف «الوجود» في صيغة جديدة ولكنها تبقى صيغة قديمة: إنه ذلك الذي يوجد ويكون، ذلك الذي يقف باستقامة ويكون متميزاً في ذاته، هو في الوقت ذاته جمع وحدة أو وحدة جامعة في ذاته وبموجب ذاته، ويحافظ على نفسه في مثل هذا الجمع. (*Eon*) «الوجود» هو بشكلٍ أساسيٍ (*xynon*) حضور جامع؛ إنه (*xynon*) لا يعني «الكلي أو العام»، بل يعني بالأحرى ذلك الذي في ذاته يجمع كل الأشياء ويمسك بها بحزم معاً. وطبقاً للفقرة (رقم: ١١٤) فإن مثل هذا (*xynon*) هو، على سبيل المثال: يعني القانون أو العادة (*nomos*) لمدينة بولس (*polis*)، القانون الذي يشكل، أو يجمع معاً، البنية الداخلية إلى تلك المدينة (*polis*)، وهوليس شيئاً عاماً أو كلياً،

وليس شيئاً يحوم ويرفرف على الكل ولا يمس أي شيء، ولكنه وحدة أصيلة موحدة وجامعة لما ينزع إلى التفرق والتشتت. إن العناد (*idia phronēsis*) والإصرار، اللذين يختم ويطبع اللوغوس بهما نفسه، تجعلاه يربط نفسه فقط مع جانب واحد أو آخر، ويفترض أنه يمسك ويقبض على الحقيقة كلها. الشذرة (رقم:١٠٣) تقول: «الجمع معاً وسوية، إن بداية الدائرة ونهايتها كلاهما واحد». من السخف تأويل كلمة (*xynon*) التي وردت هنا في تلك الفقرة بـ «الكلي أو العام».

الحياة العنيدة هي مجرد حياة؛ والموت هو الموت وهو ليس أكثر من ذلك. ولكن وجود الحياة هو موت أيضاً. كل شيء يدخل بوابة الحياة يبدأ أيضاً خطواته الأولى نحو الموت، إنه يذهب ويتجه لامحالة نحو موته، والموت هنا هو الحياة في الوقت ذاته. يقول هيراقليطس في الشذرة (رقم: ٨): «إن المتضادات تتحرك إلى الخلف وإلى الأمام، الواحد يتحرك منها نحو الآخر؛ من خارج محيط ذواتها تتجمع في ذواتها». الصراع والتصادم الحاصل بين المتضادات هو، في الحقيقة، حشد أو تجمع، يترسخ ويتجذر في الوحدة، إنه، ببساطة، اللوغوس. إن وجود الموجودات هو، في الواقع، وهج وتألق سام ورفيع، أعني، أنه أعظم جمال، ذلك الجمال الذي هو أكثر ثباتاً ودواماً في ذاته من كل أنواع الجمال. إن ما يعنيه ويقصده الإغريق بالجمال هو إرغام وإجبار. الجمال هو الجمع في التضاد والخصومة والتنافر، هو (*polemos*) الصراع (كما رأينا أعلاه) بمعنى الفصل والتمييز <Aus-einander-setzung>. لكن الجمال بالنسبة إلينا نحن المعاصرون يعني، على العكس من ذلك، الشيء الذي يثير إحساس الراحة في الناظر ويجعله يسترخي ويستجم؛ فالغرض منه المتعة واللذة، والفن

هو طهو الفطائر ذات المذاق الحلو واللذيذ. ولا يوجد فرق أساسي ما إذا كانت متعة الفن ولذته تقدم وظيفة إشباع حساسية وإدراك لمتذوق الشأن الفني أو تزودنا التنوير والتهذيب والتثقيف الأخلاقي. لأن عبارة (*on*) و(*kalon*) تعني الشيء ذاته (الحضور كان توهجاً صرفاً ونقياً). إن النظرة الجمالية مختلفة جداً بيننا وبين الإغريق؛ علاوة على ذلك، إنها قديمة قدم النظرة المنطقية. لأن الفن الجمالي هو تمثل وتصور الجمال بمعنى الشيء السار الممتع والمحبوب، والجذاب واللطيف. لكن الفن أيضاً، يفتح ويفض للعيان وجود الموجود. وعلى ضوء قوة العلاقة المستعادة والأصيلة مع الوجود ينبغي لنا أن نزود كلمة الفن هنا بمضمون جديد.

وهنا نختتم وصفنا لموضوع اللوغوس كما كان يفكر فيه هيراقليطس مع إيراد هاتين النقطتين المهمتين واللتين مازالتا تحافظان على قوتيهما بشكلٍ كاملٍ.

(١) يمكن أن يكون هنالك كلام وسماع وإصغاء حقيقي إذا كان يتم توجيهه مقدماً نحو «الوجود»، نحو «اللوغوس». فقط حينما يفتح ويفض اللوغوس وجوده يصبح الصوت اللفظي كلمة. وفقط حين يتم السماع والإصغاء إلى وجود الموجود يصبح مجرد الإصغاء الطارئ العرضي سماعاً. لكن هؤلاء الذي لا يقبضون أو يمسكون باللوغوس (*logos, akousai ouk epistamenoi oud' eipein*) «هم غير قادرين على السماع والإصغاء والكلام» (الشذرة رقم:١٩). إنهم لا يستطيعون أن يحضروا ويجلبوا وجودهم-هناك- [في -العالم] ليقف في وجود الموجود. وفقط هؤلاء الذين بإمكانهم أن يفعلوا هذا يمكن لهم أن يسودوا ويسيطروا على الكلمة ويمتلكوا زمامها؛ وهؤلاء هم تحديداً الشعراء

والمفكرون. أما الآخرون فهم يترنحون ويتمايلون مرتعبين ومنذهلين في وسط العناد والمكابرة والتصلب والجهل. إنهم يميزون فقط ما يلتقون به صدفة أو ما يجري بمحض الصدفة في طريقهم، يميزون فقط ما يجعلهم سعداء ويسرهم وما هو مألوف ومعتاد بالنسبة إليهم. إنهم مثل الكلاب: (kynes gar kai bauzousin hōn an mē gignōsi) «لأن الكلاب تنبح على الشخص الذي لا تعرفه» (الشذرة رقم: ٩٧). وإنهم مثل القردة: (onous syrmat' an helesthai mallon ē chryson) «لأن القردة تفضل القش أو التبن على الذهب» (الشذرة رقم:٩). فهؤلاء دائماً وفي كل مكان يتعاملون مع «الموجودات». لكن «الوجود» يبقى مخفياً ومستوراً عنهم. إن الوجود ليس شيئاً محسوساً، إنه شيء لا يمكن سماعه والإصغاء إليه عن طريق الأذن ولا يمكن شمه أو استنشاقه عن طريق الأنف. الوجود، في الحقيقة، هو كل شيء عدا أن يكون بخاراً أو دخاناً: (ei panta ta onta kapnos genoito, rhines an diagnoen) «إذا كانت كل الموجودات تصعد عالياً كدخان، فإن الأنوف وحدها هي التي تستطيع أن تميزها وتدركها» (الشذرة رقم:٧).

(٢) لأن الوجود كاللوغوس فهو، بناءً على ذلك، جمع أساسي، وليس تكتلاً واضطراباً وفوضى، بمعنى، كل شيء فيه له قدر كثير أو قليل من القيمة، ومكانة وهيمنة وسيطرة متضمنة في الوجود. وإذا كان الوجود يفتح ويفض ذاته، فإنه ينبغي أن يمتلك بذاته مرتبة ومكانة ويحافظ عليها في آن واحد. وهذا حقاً السبب الذي يكمن وراء حديث هيراقليطس ومؤداه أن العديد من الناس كالكلاب والقردة. هذا الموقف كان، في الواقع، جزءاً أساسياً بالنسبة إلى الإغريقي الموجود-هناك- [في-

العالم]. وفي وقتنا الحاضر، القليل من الكثير من الضجيج والهرج يتم إحداثه في ما يتعلق بالمدينة اليونانية بصدد تلك النقطة. فإذا ما اهتم امرئ ما بنفسه وأبدى اهتمامه بشؤون المدينة، فإن هذا المظهر أو الجانب ينبغي أن لا يتم نسيانه لاحقاً، وإلا فإن الفكرة بمجملها تصبح عديمة الأهمية وتافهة وانفعالية ليس إلا. إن من يمتلك المكانة العالية بين الموجودات هو الأقوى دائماً. بناءً على ذلك، فإن بين الوجود، واللوغوس جمعاً ووئاماً، ليس من السهولة الحصول عليهما أو هما ليسا سهلي المنال، ولا يمكن نيلهما والحصول عليهما بدرجة واحدة وصيغة واحدة لكل واحد من الموجودات؛ وعلى العكس من التناغم والانسجام اللذين هما في الواقع مجرد تسوية، فإن تدمير حالة التوتر بين الموجودات هو تسطيح وأمر مخفي: (*harmoniē aphanēs phanēres kreittōn*) «إن التناغم والانسجام الذي لا يظهر «بشكلٍ مباشرٍ وسهل» هو ذاته، في الواقع، أقوى بكثير من ذلك الذي يتجلى «في كل الأوقات». (الشذرة رقم: ٥٤).

وبما أن الوجود هو اللوغوس (harmonia, alētheia, physis, phainesthai)، فإنه لا يظهر ولا يبيّن نفسه كما يرغب المرء أو يشاء. بمعنى، أن الحقيقة ليست أمراً ملائماً لأي كان، بل فقط تلائم الشخص القوي. لقد كان ضمن سياق هذه النظرة، نظرة التفوق الداخلي والتخفي للوجود، قد تحدث هيراقليطس بهذه الكلمات الغريبة [عن اللوغوس-الوجود]، والتي لأنها على ما يبدو كلمات لا-إغريقية جداً، تشهد في الواقع على التجربة الإغريقية لوجود الموجود: (all hōsper sama eikē kechumenon ho kallistos

(kosmos) «العالم الأجمل هو مثل كومة من الأنقاض، يُلقى به نحو الفوضى والارتباك» (الشذرة رقم: ١٢٤).

إن مصطلح (*Sarma*) هو نقيض اللوغوس، إنه ذلك الذي يُلقى به على ذلك الذي يقف شاخصاً بذاته، إنه فوضى وتشوش ضد الوحدة، لا–وجود ضد الوجود.

في الواقع، التأويل الشائع لهيراقليطس ينزع ويميل نحو تلخيص وإجمال فلسفته في هذا القول الفصل أو الرأي العابر (*panta rhei*): «كل شيء في تدفق وجريان وسيلان مستمر». فإذا كانت هذه الكلمات تنشأ أوتستمد من فلسفة هيراقليطس من أجل البداية والشروع من مواقعها، فإنها لاتعني إطلاقاً أن كل شيء هو في حالة تغير مستمر وسريع الزوال، وتغير صرف؛ لا، إنها تعني، بالأحرى، أن الموجود ككل، في وجوده، يلقى به إلى الخلف وإلى الأمام ويتحرك من نقيض ومقابل إلى نقيض ومقابل آخر؛ إن الوجود هو جمع هذا الصراع والتضارب والتعارض والخلاف والتناقض والاقتتال والاضطراب والقلق والمحنة.

فإذا أخذنا المعنى الأساسي للوغوس «كجمع ووحدة»، فإننا ينبغي أن نلاحظ الأمر التالي:

الجمع هو مطلقاً، ليس السير معاً والتكوم والتراكم والتكدس. إنه يصون ويحافظ في الرابطة العامة والمشتركة على الصراع والتعارض والتضارب والتضاد وعلى ذلك الذي يميل إلى الانفصال والاستقلال. إنه لا يدع الأشياء تسقط في حالة عشوائية التشتت والتبدد. وعليه، ففي هذه الرابطة الحافظة، يمتلك اللوغوس القوة المتغلغلة في الطبيعة. فهو لا يدع ما يمسك ويحيط به في قوته أن ينحل ويتلاشى في حرية فارغة من التضاد

والتناقض والتعارض، ولكن يعمل على توحيد المتناقضات والمتضادات والحفاظ على الوحدة الكاملة والشاملة لتواترتها وشدتها.

في الحقيقة، هنا هو المكان المناسب للرجوع وبإيجاز إلى المفهوم المسيحي للوغوس، خصوصاً، كما ظهر في كتاب «العهد الجديد»[أو الإنجيل]. وللحصول على المزيد من التفاصيل التي تلقي الضوء بهذا الشأن ينبغي لنا أن نميز بين الأناجيل الإجمالية بطبيعتها وإنجيل سانت جون. ولكن في المبدأ ربما نقول الأمر اللاحق: إن اللوغوس في العهد الجديد لا يعني، كما عند هيراقليطس، وجود الموجود، جمع الصراع والتضاد والتضارب معاً، إنه يعني، بالأحرى، موجوداً خصوصياً واحداً، أعني، ابن الله. وإنه يُشار إليه خصوصاً من خلال وظيفة الوسيط أو الشفيع بين الله والناس. هذا المفهوم للوغوس في العهد الجديد هو المفهوم ذاته الذي تم تطويره في الفلسفة اليهودية بواسطة الفيلسوف فيلون، والذي كان مذهبه في الخلق يعزو إلى اللوغوس وظيفة الوسيط (mesitēs) أو الشفيع. كيف هذا؟ لأن في الترجمة الإغريقية للعهد القديم (Septuagint) اللوغوس يعني الكلمة، وعلاوة على ذلك، «الكلمة» في المعنى المحدد للأمر والوصايا؛ فمصطلح (*hoi deka logoi*) يعني الأوامر العشرة لله [الوصايا العشر]. وهكذا، فإن اللوغوس يعني (*kēryx*) و(*the angelos*)، الرسول أو النذير، النبي، ذلك الذي يسلم الأوامر والوصايا؛ اللوغوس (*tou staurou*) هو كلمة الصليب. إعلان وإشهار الصليب ذاته، هو يسوع المسيح بذاته؛ هو لوغوس الافتداء للحياة الأبدية، هو اللوغوس (*zōēs*). إن العالم بأكمله يفصل كل ذلك ويستخلصه من فلسفة هيراقليطس.

نحن نحاول، هنا، أن نقدم ونعرض الرابطة والوحدة الأساسية بين

اللوغوس (*logos*) والطبيعة (*physis*)، لأنه على أساس هذه الوحدة نحن نقصد ونريد أن نبين الضرورة الداخلية وإمكانية الفصل بينهما.

ولكن في تلك المرحلة، تحديداً، يبدو أن اعتراضاً ما، يلوح في الأفق، يمكن أن يُثار ويطرح ضد مثل هذا التوصيف للوغوس الهيراقليطسي: فإذا كان كل من اللوغوس والوجود مرتبطين ببعضهما مع البعض في هكذا علاقة وثيقة وأساسية، كيف، للمرء أن يندهش، من أن تلك الوحدة والهوية بين الطبيعة (*physis*) واللوغوس (*logos*) تثير كل هذا التضاد والتناقض والتعارض بين «الوجود والتفكير)» كلوغوس؟ هذا هو السؤال من غير ريب، السؤال الذي لا نريد أن نجعله يبدو سهلاً جداً بالنسبة إلينا، على الرغم من أن هناك إغراء كبيراً للقيام بذلك. بالنسبة إلى الوقت الحالي ربما نقول فقط: إذا كانت وحدة الطبيعة مع اللوغوس هي وحدة أساسية جداً، فإن الفصل والتمييز بينهما ينبغي أن يكون بالقدر نفسه. وإذا كان، بالإضافة إلى ذلك، الفصل والتمييز بين «الوجود والتفكير» مختلف في كل من النوع والاتجاه عن التمايزات والاختلافات الأخرى، فإنه ينبغي أيضاً أن ينشأ وينبثق بطريقة مختلفة. بناءً على ذلك، فكما أننا نسعى جاهدين للاحتفاظ بتأويلنا للوغوس خالياً تماماً من التزييف اللاحق الذي أصابه، ومحاولة فهمه واستيعابه من خلال ماهية الطبيعة وجوهرها، فكذلك ينبغي أيضاً أن نفهم طبيعة ونوعية الفصل بين الطبيعة واللوغوس بصيغة إغريقية صرفة، أي، على أساس الطبيعة واللوغوس. لأنه عند النظر والتأمل في الفصل والتضاد بين الطبيعة واللوغوس، والوجود والتفكير، نكتشف تقريباً حجم الكثير من الخطر المتواصل للتزييف والدحض الحديث أكثر بكثير مما نكتشف في عملية النظر والتأمل في وحدتهما. السؤال كيف ذلك؟

ففي عملية تحديد وتعيين التضاد والتضارب بين «الوجود» و«التفكير»، نحن بالأحرى نتحرك ضمن سياق المخطط المألوف ذاته. بمعنى أن «الوجود» هو ذو طبيعة موضوعية، وهو الموضوع. في حين أن «التفكير» ذو طبيعة ذاتية، وهو الذات. العلاقة بين «التفكير والوجود» هي من نوعية العلاقة نفسها بين «الذات والموضوع». الإغريق يفترض انهم اقتنعوا وفهموا هذه العلاقة بطريقة بدائية للغاية، لأن هذه العلاقة كانت تمثل نقطة البداية للفلسفة، وكانوا أيضاً يفتقدون كثيراً إلى المران والدربة في مجال حقل الإبستمولوجيا. وهناك افتراض إضافي هو أنه لا يوجد أي شيء في التناقض والتضاد بين «الوجود» و«التفكير» يتطلب أو يستدعي حقاً التأمل والتفكيربالنسبة إليهم. ولكننا مع ذلك ينبغي لنا أن نبحث ونستقصي في هذا الأمر بحذر.

السؤال هنا هو: ما هو القانون الأساسي ذلك الذي يحكم ويدير هذا الفصل بين الطبيعة واللوغوس؟ من أجل أن نكشف ونتعرف إلى هذا القانون، ينبغي أولاً أن ندرك جيداً طبيعة ونوعية الرابطة بين اللوغوس والطبيعة، وحدتهما بطريقة أكثر وضوحاً من قبل. لذلك ينبغي علينا أن نقوم بتلك المهمة بمساعدة بارمنيدس. نحن نقوم بذلك بأناة بسبب الرأي الحالي المتداول ومؤاده: مهما تكن الطريقة التي ربما يتم بها تأويل اللوغوس، فإن الأخير يظل ذا مكانة خاصة ومتميزة في فلسفة هيراقليطس.

في الواقع، إن بارمنيدس يقف على الأرضية والأساس نفسيهما اللذين يقف عليهما هيراقليطس. أين يمكن، في الحقيقة، توقع أن يقف هذان المفكران الإغريقيان المدشنان والمفتتحان لكل حصون الفلسفة، إن لم يقفا على أساس وجود الموجود؟ بالنسبة إلى بارمنيدس، «الوجود»،

الذي يعني (hen) و(*syneches*)، هو أيضاً يعقد معاً في ذاته، (*mounon*) كل الموجودات، إنه فريد لا نظير له وموحد؛ (*houlon*)؛ وهو تام ويقف بشكلٍ كاملٍ بثبات، إنه عبارة عن قوة متجلية بشكلٍ مستمرٍ من خلالها يضيء ويتألق بشكلٍ دائمٍ الظهور ذو الجانب الواحد بالإضافة إلى الجوانب المتعددة. إذن، الطريق الذي لاغنى عنه إلى الوجود هو ثلاثي ويقود إلى الكشف والتبدي.

ولكن أين يتحدث بارمنيدس عن اللوغوس؟، لا نذكر ما الذي نبحث عنه الآن، عن الفصل بين الوجود واللوغوس؟ فإذا عثرنا على أي شيء مهما كانت قيمته بهذا الصدد، فإنه سيبدو على التضاد مع هذا الاختلاف. هناك افتراض واحد وصل إلينا في نصين. الشذرة (رقم: ٥) تضعه على النحو التالي: (*to gar auto noein estin te kai einai*): إن الترجمة البسيطة غير الناضجة والتي تُوصف وتتحدد مفاصلها بواسطة التراث الطويل تُعرض على النحو التالي: «إن التفكير والوجود كلاهما الشيء نفسه»؛ سوء التأويل، هنا، ليس أقل لا-إغريقية من تزييف وتحريف وتشويه مذهب هيراقليطس في اللوغوس.

إن مصطلح (*Noein*) يُفهم بمعنى التفكير، نشاط الذات. تفكير الذات يحدد ويعين ما هو الوجود وكيف يكون. «الوجود» ليس أي شيء آخر أكثر من موضوع «التفكير»، الذي يفكر فيه. ولكن بما أن التفكير يبقى نشاطاً ذاتياً صرفاً، وبما أن التفكير والوجود كلاهما يفترضان أن يكونا أمراً واحداً طبقاً لبارمنيدس، فإن كل شيء يصبح أمراً ذاتياً. لا شيء يوجد في ذاته. ولكن مثل هذا المذهب، قيل لنا، يمكن العثور عليه في فلسفة كانط والمثاليين الألمان. وتأويل بارمنيدس يتوقع، بشكلٍ أساسي، تعاليم كل من

كانط والمثاليين الألمان. فهو يمدح ويقرض كثيراً هذا الإنجاز المتقدم، على الأخص، مقارنة مع أرسطو، الفيلسوف الإغريقي اللاحق. فعلى الضد من مثالية أفلاطون، دافع أرسطو عن تنوع الواقعية وتعددها، وكان، بناءً على ذلك، بمثابة الرائد والنذير الأول لبزوغ العصور الوسيطة ونشوئها.

هذه النظرة الألمانية المألوفة تتطلب ذكراً خاصاً هنا، ليس فقط لأنها تعمل وتؤدي وظيفة أذاها وشرها في كل التعليلات التاريخية للفلسفة الإغريقية، وليس فقط لأن الفلاسفة الحاليين يؤولون بواكير تاريخ الفلسفة بهذه الطريقة، ولكن فوق كل ذلك، لأن سيادة وهيمنة مثل وجهات النظر تلك جعل من الصعب علبنا حقاً أن نفهم الحقيقة الأصيلة للكلمات الأساسية والبدائية الإغريقية التي كان يتكلم بها بارمنيدس. لأنه فقط من خلال فهم تلك الكلمات سوف نكون قادرين حقاً على تقويم التحول والتغيير الذي حدث، ليس فقط في العصر الحديث ولكن أيضاً، في أواخر العصور القديمة وعصرنشوء وانبثاق المسيحية-التغيير والتحول الذي أثر في مجمل التاريخ الروحي للغرب، وهذا يعني، أن تاريخه خالص ونقي وبسيط.

(*To gar auto noein estin te kai einai*). من أجل أن نفهم هذه الجملة السابقة ينبغي علينا أن نفهم ثلاثة أشياء:

(١) ما هو معنى كلمة (*to auto*) وكلمة (*te kai*)؟

(٢) ما هو معنى كلمة (*noein*)؟

(٣) ما هو معنى كلمة (*einai*)؟

فيما يتعلق بالسؤال الثالث، يبدو أننا على علم بما فيه الكفاية بتلك النقطة عن طريق ماقيل عن الطبيعة في المذكور أعلاه سابقاً. ولكن كلمة

(*noein*) تبقى كلمة غامضة ما لم نقم بترجمتها بكلمة «تفكير» وتعيينها وتحديدها بالمعنى المنطقي، كبيان أو تعبير أو كلام تحليلي. وهذه الكلمة (*Noein*) تعني (vernehmen) أي <تدرك أو تفهم>. أما (*nous*) أي (vernehmen) فتعني <إدراك أو فهم>[1]، وهذان المعنيان يعودان أحدهما للآخر. أن تفهم وتدرك يعني أن تقبل، أن تدع شيئاً (أعني، ذلك الذي يعرض ويبيّن نفسه، ذلك الذي يظهر) يأتي بهيئة واحدة. أما كلمة (Vernehmen) الألمانية فإنها تعني أيضاً، الاستماع والإصغاء إلى الشاهد، أن تستجوبه وبذلك تحدد الوقائع، وكذلك تعني لتحديد كيف تبدو وتقف القضية. أن تفهم وتدرك (Vernehmen) في هذين المعنيين المزدوجين يعني أن ندع ونترك الشيء يأتي بهيئة واحدة، ليس فقط قبوله، مع ذلك، ولكن باتخاذ موقف متقبل نحو ذلك الذي يظهر ويبان ويعرض ذاته لنا. فحينما تستعد الوحدات العسكرية من الجنود لملاقاة العدو، على سبيل المثال: فذلك من أجل أو في أمل إيقافه على أقل تقدير، وإجباره على التوقف في زحفه <zum Sthen bringen>. هذا التقبل لإيقافه يعني (*noein*). إن هذا هو النوع من الفهم والإدراك الذي يتحدث

---

(١) هنا اقتبست الكلمات الألمانية أولاً، من أجل الإشارة إلى أنه في اللاحق، وفي نهاية الترجمة الحالية، فإن كلمة «يدرك أو يفهم» و كلمة «إدراك وفهم» تستخدم حصرياً لنقل وترجمة كلمتي (vernehmen) و(Vernehmung) كما تم تحديدهما في هذه الفقرة بواسطة هايدغر. إن المعاني التي يقدمها القاموس لهذه الكلمة (vernehmen) هي على النحو التالي: لتسمع، لتدرك، لتفهم، لتتعلم، لتستجوب. وقد اخترت كلمة «يدرك ويفهم» فقط لأنهما أقل وزناً من المعنى المألوف وهي ربما لذلك أكثر سهولة للانقياد وقابلية للتعديل بالنسبة إلى تعريف هايدغر لكلمة. (vernehmen). ع.ن.

عنه بارمنيدس هو نفسه وذاته الوجود. هذا يجعلنا وجهاً لوجه مع توضيح سؤالنا الأول: ما هو معنى كلمة (*to auto*)، ذاته؟

بالنسبة إلينا، إن الشيئين المتماثلين هما دائماً قابلان للتبادل، الواحد ونفسه. ولكن ما هو نوع الوحدة المقصودة في هذا التماثل؟ بالحقيقة لا يمكننا أن نقوم بتحديد وتعيين هذا الأمر والإجابة عليه كما نشاء. هنا، تحديداً، في الحديث عن «الوجود»، ينبغي للوحدة أن تُفهم كما فهم بارمنيدس كلمة أو مصطلح (*hen*). نحن نعرف جيداً أن تلك الوحدة هي **مطلقاً ليست لا مبالاة فارغة؛ كما أنها ليست تماثلاً بمعنى المساواة فقط.** إن الوحدة تنتمي، في الحقيقة، إلى التضاد والخصومة والتنافر معاً. هذه هي الوحدة أو الاتحاد الأصيل.

ولكن لماذا ذكر بارمنيدس كلمة أو مصطلح (*te kai?*)؟ لقد قالها لأن كلمة «الوجود» و«التفكير» هما الشيء نفسه بالمعنى المعتبر، أعني، أنهما الشيء ذاته بمعنى انتماء البعض منهما إلى البعض الآخر. كيف يتسنى لنا أن نفهم هذا الأمر بدقة؟ دعنا نبدأ بحثنا من «الوجود»، والذي كطبيعة أصبح بالنسبة إلينا أمراً أكثر وضوحاً في العديد من النواحي. «الوجود» يعني: أن تقف في الضوء، أن تظهر وتتبدى للعيان، أن تدخل في حقل التبدي والانكشاف. أينما يحدث هذا الأمر، أعني، أينما يسود ويعم وينتشر ويغلب «الوجود» سوف يسود ويعم وينتشر ويغلب «الإدراك والفهم» معه. إن الاثنين ينتميان بعضهما إلى البعض الآخر. الإدراك والفهم هو حالة تقبل يجلب ويحدث الوقوف لما هو جوهري دائم، ذلك الذي يظهر ويتبدى للعيان بذاته.

لقد عرض بارمنيدس القضية نفسها أو الافتراض، الذي

يظـل يحمل طابعـاً أكثـر حـدة في الشذرة (رقـم: ٨، السطـر ٣٤): (*Tauton d'esti noein te kai houneken esti noēma*). إن الإدراك والفهم وذلك الذي يحدث الإدراك والفهم لأجله هما الشيء نفسه. الإدراك والفهم، في الواقع، يحدث لأجل «الوجود». فالوجود يكون موجوداً وحاضراً فقط حينما يكون الإدراك والفهم موجوداً وحاضراً أيضاً، حينما يدخل حقل الانكشاف والتكشف والتبدي، حينما يحدث الانكشاف والتكشف والتبدي، حينما يكون هناك كشف وإفشاء وهتك للمتخفي. في هذين النصين يظل بارمنيدس يغطينا فطنة ونفاذ بصيرة أساسي في فهم ماهية الطبيعة وجوهرها (*physis*). حيث يعود الإدراك والفهم إليها ويشاركانها قوتها.

للوهلة الأولى، هذا العرض والبيان والتعبير لا يقول أي شيء عن الإنسان، ومازال يقول القليل عن الإنسان كذات، ولا يقول أي شيء إطلاقاً عن الذات التي تلغي من خلال سلطتها كل شيء موضوعي وتحوله إلى مجرد حالة ذاتية صرفة. القضية أو الافتراض تقول ما هو على الضد وعكس كل هذا: إن الوجود يسود ويهيمن، لكنه بسبب، ومن حيث إنه يسود ويهيمن ويظهر ينبغي أن تحدث معه أيضاً عملية الإدراك والفهم. ولكن إذا كان المرء يشارك ويساهم في هذا الظهور والإدراك والفهم، فإنه ينبغي أن يكون نفسه موجوداً، ينبغي أن يكون هو نفسه يعود وينتمي إلى الوجود. ولكن بعد ذلك فإن ماهية وجوهر ونمط الوجود- الإنساني يمكن أن تتعين وتتحدد فقط بواسطة ماهية الوجود وجوهره.

ولكن إذا كان الظهور يخص الوجود كطبيعة (*physis*) وينتمي إليه، حينذاك فإن الإنسان كموجود ينبغي أن يخص أو ينتمي إلى هذا الظهور.

وبما إن الوجود الإنساني وسط الموجودات الأخرى وبينها ككل هو نمط خاص من الوجود بوضوح وجلاء، فخصوصية وجود- الإنسان سوف تنشأ وتنبثق من خصوصية انتمائه إلى الوجود كظهور سائد ومهيمن. وبما أن الإدراك والفهم-قبول الإدراك والفهم لما يعبر عن نفسه ويظهرها- يخص ويعود وينتمي إلى أن مثل هذا الظهور، يمكن الافتراض أن هذا بدقة هو الذي يحدد ويعين ماهية وجوهر وجود- الإنسان. وبالتالي، ففي محاولة تأويل قضية بارمنيدس أو افتراضه، ينبغي علينا أن لا نقرأ فيها وبين سطورها بعضاً من الأفكار التي ظهرت لاحقاً في ما بعد، وفوق كل ذلك أن لانقرأ فيها الأفكار الحاضرة والمتداولة حالياً عن وجود - الإنسان. بل على العكس تماماً، إن هذه القضية أو الافتراض بذاته ينبغي أن تخبرنا كيف، طبقاً لها، وهذا يعني طبقاً لماهية الوجود وجوهره، أن يتحدد ويتعيين وجود-الإنسان.

وطبقاً لهيراقليطس، فإن الإنسان هو ذلك الذي يتجلى ويتمظهر أولاً في (*edeixe*)، يتجلى ويتمظهر، في الواقع، (*polemos*) من خلال فصل الآلهة عن الناس، يتجلى ويتمظهر في ظهور الوجود بذاته. لأن فلسفة ما هو الإنسان ليست مدونة ومكتوبة في لوح ما في مكان ما من السماء. بل ينبغي أن نقول على الأصح:

(١) إن عملية تحديد وتعيين ماهية الإنسان وجوهره هي مطلقاً ليست جواباً ولكنها تبقى بشكلٍ أساسي وجوهري سؤالاً.

(٢) إن طرح هذا السؤال والقرار المتخذ بشأن هذا السؤال كلاهما تاريخي أو ذو طابع تاريخي، ليس فقط بمعنى عام؛ لا، هذا السؤال يمثل، في الواقع، الجوهر الحقيقي للتاريخ بامتياز.

(٣) إن سؤال: ما الإنسان؟ ينبغي أن يؤخذ دائماً في، ومن خلال، علاقته الأساسية والجوهرية مع سؤال: كيف ينبغي له أن يقف مع الوجود؟ إن سؤال الإنسان هو ليس سؤالاً أنثروبولوجياً قط ولكنه، بالأحرى، تاريخي. هو سؤال ميتافيزيقي. [إنه سؤال لا يمكن أن يطرح على نحو كافٍ في حقل الميتافيزيقيا التقليدية والتي تبقى في الأساس مجرد «علم الطبيعة»].

بناءً على ذلك، ينبغي علينا أن لا نسيء تأويل مصطلحي (*nous*) و(*noein*) في هذه القضية أو الافتراض لبارمنيدس طبقاً لمفهوم الإنسان الذي نحن مسؤولون عن صناعته، ولكن ينبغي بالأحرى أن نتعلم أن وجود الإنسان يتحدد ويتعين عن طريق الانتماء الأساسي للوجود إلى الإدراك والفهم معاً.

ولكن ما هو الإنسان وما الذي يكونه حينما يسود ويسيطر ويحكم الوجود مع الإدراك والفهم؟ بداية الشذرة (رقم: ٦)، والتي هي بالفعل معروفة لنا، تزودنا بالجواب: (*Chrē to legein te noein t'eon emmenai*). كلاهما ضروري، (*legein*) بالإضافة إلى الإدراك والفهم- للموجود في وجوده.

إن مصطلح (*Noein*) ربما لن يتم تأويله بعد كتفكير. وليس كافياً أن يعتبر تساؤلاً واستجواباً واستنطاقاً (Vernehmung) إذا أخذنا النظرة المقصودة للتساؤل والاستجواب والاستنطاق (Vernehmung) كنشاط للإنسان، الذي ندركه ونفهمه طبقاً لشحوب علم البيولوجيا وفراغه، والسيكولوجيا أو الإبستمولوجيا. وهذا يحدث ويتبادر إلى الذهن حتى حينما لا نستدعي أو نذكر، على وجه التحديد، من مثل تلك المفاهيم.

الإدراك والفهم، كما يقول بارمنديس، ليسا قدرة أو قابلية تخص وتعود إلى الإنسان الذي تحدد بالفعل؛ إن الإدراك والفهم، في الواقع، هما عملية من خلالها يدخل الإنسان أولاً إلى حقل التاريخ كوجود، كموجود، أعني، (بالمعنى الحرفي) يأتي إلى الوجود.

الإدراك والفهم ليسا وظيفة يمتلكها الإنسان كما يمتلك الصفة أو السمة الخاصة به، بل هما على العكس من ذلك، بمعنى: أن الإدراك والفهم هما حدوث يمتلك الإنسان. هذا هو السبب الذي يكمن وراء حقيقة لماذا يتحدث بارمنيدس دائماً ببساطة وبوضوح تماماً عن (*noein*)، عن الإدراك والفهم. إن ما يتم إنجازه في هذه الحكمة أو القول المأثور لبارمانيدس هو ليس أقل من معرفة عملية ظهور الإنسان كوجود تاريخي (كأمين وحافظ تاريخي للوجود). هذا، بالنسبة إلى الغرب، هو تعريف حاسم لوجود-الإنسان، وفي الوقت ذاته تجسيد للوصف الأساسي والجوهري للوجود. إن الفصل والتمييز بين «الوجود» و«وجود-الإنسان» يأتي إلى النور ويظهر للعيان من خلال سياق وحدتهما وصحبتهما معاً. فنحن لم يعد بإمكاننا أن ندرك ونميز هذا الفصل من خلال ذلك الانقسام الشاحب والفارغ بين «الوجود والتفكير» والذي فقد جذوره منذ مئات السنين الماضية، ما لم نرجع حقاً إلى البدايات الأولى الحقيقية.

إن نمط واتجاه التضاد والتناقض بين «الوجود» و«التفكير» يمتاز بالفرادة والإبداع،وحقاً إنه لا نظير له، لأنه هنا في هذا الوسط يواجه الإنسان الوجود وجهاً لوجه. هذا الحادثة، في الحقيقة، تؤشر إلى الانبثاق والنشوء المعروف للإنسان كوجود تاريخي. إنه فقط بعد أن يتم الإنسان ويصبح معروفاً كوجود تاريخي يمكن له أن يُعّرف ويُحدد في مفهومه،

أعني «كحيوان عاقل» (*zōion logon echon*). في هذا التعريف السابق للإنسان«كحيوان عاقل» يحدث ويظهر وينوجد اللوغوس، ولكن في صيغة غير مميزة تماماً وفي صحبة غريبة جداً.

هذا التعريف للإنسان أعلاه هو تعريف حيواني بالأساس. إن كلمة (*zōion*) لعلم الحيوان الذي ترد في هذا التعريف هي في الكثير من النواحي قابلة للشك ومختلف عليها وقابلة للنقاش. ولكن المذهب الغربي للإنسان-السيكولوجيا، والأخلاق، ونظرية المعرفة والأنثروبولوجيا-تم ملؤها وشغلها بأكملها في إطار هذا التعريف وتفاصيله. فلسنين طويلة عديدة ونحن مهزومون نتقلب هنا وهناك في وسط هذا المزيج أو الخليط المربك من الأفكار والمفاهيم التي تشتق وتستمد من هذه الفروع المعرفية أعلاه.

ولكن بما أن تعريف الإنسان، الذي يساند ويؤازر البناء ككل، كان بذاته في حالة انحطاط وانحلال وتفسح وفساد-بالطبع هنا نحن لا نذكر التأويلات التي طرحت حول هذا التعريف لاحقاً-فإننا سوف لا نرى أو نميز أي شيء مما قيل ومما حدث في الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس، طالما أننا نفكر ونواصل بحثنا طبقاً لتلك الخطوط والدعائم التي أرسيت أسسها بواسطة هذا التعريف أعلاه.

ولكن المفهوم الحالي والمتداول للإنسان، في كل تنوعاته، هو فقط يمثل حواجز تقطعنا عن الحقل والوسط الذي يحدث فيه أولاً تجلي وجود-الإنسان واستقراره وحفظ توازنه. أما الحاجز الثاني فهو حتى ذلك الذي يسمى بالسؤال، في ما يتعلق بالإنسان، فإنه يبقى، مع ذلك، غريباً ودخيلاً بالنسبة إلينا.

وللتأكد من ذلك الأمر أعلاه جيداً، هناك، في الحقيقة، العديد من الكتب اليوم تحت عنوان: «ما هو الإنسان؟» ولكن هذا العنوان فقط مكتوب بحروف واقفة بوضوح على الغلاف [أما المضمون فليس له أي علاقة بالإنسان]. في الحقيقة لا يوجد هنالك تساؤل حقيقي في تلك الكتب. ليس لأن الكتّاب منشغلون بكتابة كتب هي في الواقع وفي الأساس نسيت كيف تطرح السؤال، ولكن لأن الكتّاب يمتلكون بالفعل الجواب وعلاوة على ذلك يمتلكون الجواب الذي يمنع ويحرم بتاتاً طرح التساؤل. فإذا كان الإنسان يعتقد بفرضيات وقضايا العقيدة الكاثوليكية، فهذا في الحقيقة شأنه الخاص؛ وينبغي أن لا نناقش هذا الأمر هنا. ولكن كيف يتسنى لنا أن نأخذ على محمل الجد كاتباً يكتب عنوان «ما هو الإنسان؟» على غلاف كتابه فحسب، على الرغم من أنه لا يبحث ولا يستقصي في الإنسان، لأنه ببساطة لا يريد، وغير قادر على البحث والاستقصاء فيه. وحينما تمدح وتشيد جريدة مثل «فرانكفورتر زايتنك» (*Frankfurter Zeitung*)، من بين الأخريات، مثل هذا النوع من الكتب، والذي يظهر السؤال فقط على غلافه فحسب، وتعتبره «عملاً استثنائياً ورائعاً وشجاعاً»، فإن حتى العميان ما بيننا، مع ذلك، يعرفون أين نقف نحن حقيقة في هذا المناخ ويعرفون حجم الادعاء والزيف في هذا.

ولكن لماذا ينبغي عليّ أن أتحدث عن مثل هذه التفاهات وهذا الأمر، الذي ليس له حقاً أي علاقة بتأويل الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس؟ إن هذا النوع من الخربشة أو الكتابة المتعجلة أو المنجزة بدون عناية في تلك الكتب هو بذاته أمر غير مهم وضئيل وتافه. لكن ما هو غير ذي أهمية وضئيل وتافه يعمل على شل كل ذلك الشغف والشحن العاطفي للتساؤل

وهاجسه الذي يوجد معنا منذ فترة طويلة. إن نتيجة هذا الشلل المؤكدة هو أن كل المعايير والمقاييس والمنظورات قد تم الخلط بينها وأُرسي الاختلال تماماً بين موازينها ومعظم الناس توقفوا عن أن يعرفوا بالضبط أين ومتى وما هو نوع القرارات الحاسمة، من بين العديد، التي ينبغي أن يتم اتخاذها، إذا كانت المعرفة التاريخية الصارمة والواضحة والأصيلة يتم جمعها ووضعها جنباً إلى جنب مع الإرادة التاريخية. مثل تلك الإشارات والتلميحات التي طردناها يمكن أن تقترح فقط إلى أي مدى تراجع وتقهقر وابتعد وانسحب التساؤل كعنصر أساسي للوجود التاريخي عنا. والأمر لا يقتصر على هذا فحسب، ولكننا حتى فقدنا طبيعة فهمنا للسؤال. لهذا السبب دعنا نعرض ونقدم النقاط الأساسية والجوهرية تلك التي ينبغي أن تؤخذ بالاعتبار إذا أردنا أن نفكر ونتأمل ملياً في الحجة التالية:

(١) إن عملية تحديد وتعيين ماهية الإنسان وجوهره هي مطلقاً ليست جواباً، ولكنها تبقى بشكلٍ أساسيٍ وجوهري سؤالاً.

(٢) إن طرح مثل هذا السؤال هو في الواقع ذو نزعة تاريخية، أي بالمعنى الجوهري والأساسي هذا التساؤل هو الذي أولاً، خلق التاريخ.

(٣) إن هذا الأمر هو هكذا، لأن سؤال «ما هو الإنسان؟» يمكن أن يتم طرحه فقط كجزء من عملية البحث والاستقصاء عن الوجود.

(٤) فقط حينما يفتح ويفض الوجود ذاته في عملية التساؤل يحدث التاريخ ومعه أيضاً يحدث وجود الإنسان، حيث بمقتضاه يغامر الأخير من أجل أن يفصل ويميز نفسه عن الموجود بحد ذاته على هذا النحو ويؤكده ويتنافس معه.

(٥) إن التساؤل المؤكد والمعتبر هو ذلك الذي يرجع ألإنسان أولاً إلى الموجود والذي يمثله هو في ذاته وينبغي أن يكونه.

(٦) فقط كتساؤل، يعمل الوجود التاريخي على إرجاع الإنسان إلى ذاته ونفسه؛ فقط على هذا النحو يكون الإنسان ذاته. أنانية وفردية الإنسان تعني الأمر التالي: ينبغي له أن يحول ويقلب ويبدل الوجود الذي يفتح ويفض نفسه له في التاريخ وأن يحضر ذاته ونفسه من أجل أن يقف شاخصاً فيه. إن انانية وفردية الإنسان لا تعني أنه أصلاً وفي المقام الأول «الأنا» وفرد أو شخص. فهو ليس أكثر من ما هو ونحن، المجتمع.

(٧) وبما أن الإنسان كوجود تاريخي هو ذاته ونفسه، فإن السؤال حول وجوده ينبغي أن تتم إعادة صياغته. بدلاً من طرح السؤال «ما هو الإنسان؟» ينبغي أن نقول: «من هو الإنسان؟»

إن مايتم التعبير عنه في القول المأثور أو الحكمة المأثورة لبارمنيدس هو تعريف ماهية الإنسان وجوهره من داخل ماهية الوجود ذاته وجوهره.

نحن مازلنا نجهل كيف تُعرف وتُحدد هنا ماهية الإنسان وجوهره. أولاً، من الضروري تعليم وتثبيت تخوم وحدود الحقل الذي يتحدث من خلاله بارمنيدس، والذي من خلاله يساعدنا الأخير على فتح وفض ماهية الإنسان وجوهره. ولكن هذه المؤشرات العامة، في الحقيقة، ليست كافية في أن تحررنا تماماً من الأفكار والتصورات السائدة والمفاهيم المتداولة الحالية عن الإنسان والتي من خلالها يتم تعريفه وتحديده. ومن أجل أن نفهم جيداً وبدقة هذا القول أو الحكمة المأثورة لبارمنيدس، ومن أجل أن نقبض ونمسك بحقيقتها، ينبغي لنا أن ننال ونفهم بعض الأفكار الإيجابية عن وجود-الإغريق- هناك- [في- العالم].

ونحن نعرف جيداً من خلال الشذرة الهرقليطيسية التي اقتبسنا منها عدة مرات أن الفصل والتميز بين الآلهة والناس يأخذ مكانه (*polemos*) ويحدث فعلاً في وسط النزاع والصراع، حيث يعمل الصراع والنزاع على فصل وتمييز «الوجود». فقط مثل هذا الصراع بإمكانه حقـاً أن يظهر(*edeixe*) ويبيّن، ويولد ويحدث الآلهة والناس في وجودهم. في الواقع، نحن لا نعرف أو ندرك ما هو الإنسان من خلال إدراك التعاريف والحدود التي تطلق عليه؛ بل نعرفه فقط حينما يكافح ويتنافس مع الموجود، حينما يسعى هذا الإنسان إلى جلب الموجود وإحضاره واجتذابه إلى وجوده الحقيقي، أي، جلبه في حد وصورة وصيغة وهيئة، هذا يعني تحديداً، حينما يحاول إظهار وإبراز وعرض وإطلاق شيء جديد (غير حاضر وموجود بعد)، حينما يبدع أو ينتج شعراً أصيلاً، حينما يبني الأشياء بشاعرية.

إن تفكير كل من بارمنيدس وهيراقليطس يظل يحمل في طياته النزعة الشعرية، والتي تعني في هذه الحالة التفكير الفلسفي وليس التفكير العلمي. ولكن، بما أن في هذا التفكير الشعري يمتلك التفكير الأولوية، فإن التفكير بوجود الإنسان يتبع اتجاهه ونسبه. هذا التفكير الشعري يشكل الجسد مع الجانب المضاد أو المعاكس الآخر، بمعنى أن التفكير الشعري عند الإغريق، وخصوصاً الشعر الذي يتم فيه خلق وإبداع موضوعات الوجود والموضوعات (التي ترتبط برباط وثيق معه) كالوجود-هناك للإغريق[في- العالم] تمثل بالمعنى الصحيح والصادق مفهوم الخلق، أعني: التراجيديا. دعونا نتشاور ونراجع ونتبادل الرأي مع التراجيديا، من أجل أن نصل إلى حالة فهم أحسن للفلسفة الإغريقية الشعرية.

نحن نسعى هنا تحديداً إلى فهم واستيعاب أصل التميز والاختلاف بين «الوجود والتفكير». هذا التمييز والاختلاف هو في الحقيقة اسم يعبر عن الموقف الأساسي والجوهري للروح الغربية ككل. فطبقاً لهذا الموقف، يتم تعريف وتعيين الوجود من وجهة نظر التفكير والعقل. هذا الأمر صحيح حتى حينما تتجنب الروح الغربية وتهرب من هيمنة العقل وسيطرته عن طريق البحث عن ما هو «غير عقلاني» و«غير منطقي».

وفي بحثنا واستقصائنا عن مصدر هذا التمييز والاختلاف بين «الوجود والتفكير» نلتقي مصادفة الحكمة أو القول المأثور التالي لبارمنيدس: (*to gar auto noein estin te kai einai*) وهذا القول طبقاً للترجمة والتأويل المألوفين والمعتادين يعني: «إن التفكير والوجود كلاهما واحد».

ربما نسمي هذه الحكمة أو القول المأثور بالمبدأ الموجه للفلسفة الغربية، ولكن فقط حينما نلحق به ونضيف الملاحظة التالية:

هذه الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس يصبح بمثابة المبدأ الموجه للفلسفة الغربية فقط عندما تتوقف أن تُفهم، لأن حقيقتها الأصيلة لا يمكن لها أن تكون ثابتة ومستقرة ويمكن الإمساك بها. إن الوقوع بعيداً عن حقيقة هذا الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس بدأ حدوثه بالفعل مع الإغريق أنفسهم مباشرة بعد بارمنيدس. الناس يمكن أن يحتفظوا بالحقائق الأساسية التي بمثل هذا الحجم والأهمية فقط من خلال رفعها باستمرار وباطراد إلى حالة التكشف والتبدي والتمظهر الأكثر أصالة؛ وليس فقط تطبيقها وذكر سلطاتها ومناشدتها. إن الأصيل يبقى أصيلاً فقط حينما لا يفقد مطلقاً إمكانية أن يكون مايكون: الأصل هو انبثاق ونشوء (من تخفي وتكتم الماهية). نحن نحاول هنا أن نسترد الحقيقة الأساسية والأصلية لهذه الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس. ونحاول أن نعطي الإشارة

الأولى للتأويل المختلف بواسطة ترجمتنا. هذه الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس لا تقول الأمر التالي: «التفكير والوجود كلاهما واحد». إنها تقول بالأحرى: «هنالك رابطة وعلاقة متبادلة بين الفهم والإدراك والوجود».

ولكن ما الذي يعنيه هذا القول حقاً؟

ففي صيغة معينة أو في أخرى إنه الإنسان هنا الذي يتحدث، في الواقع، بصوت مسموع في هذه الحكمة أو القول المأثور. إذن، يكاد يكون أمراً لا مفر منه، القول إن الفكرة السائدة والمنتشرة ينبغي أن تتعزز في هذه الحكمة أو القول المأثور.

لكن هذا يمكن أن ينتج تزييفاً وتشويهاً ودحضاً لماهية الإنسان وجوهره، كما تم تجريبه واختباره ومعاناته وتحمله بواسطة الإغريق، طبقاً، إما للمفهوم المسيحي أو المفهوم الحديث للإنسان، أو طبقاً للخليط الشاحب والرقيق للاثنين.

ولكن هذا التأويل الخاطئ في هذا الاتجاه للمفهوم اللا-إغريقي للإنسان هو أقل شراً.

إن الكارثة الحقيقة ينبغي أن يتم البحث عنها في طيات الإخفاق الكامل لفهم واستيعاب حقيقة هذه الحكمة أو القول المأثور بحذافيرها.

لأنه، في هذه الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس تم إنجاز وإكمال وبلوغ التعريف الحاسم لوجود-الإنسان. إذن، في تأويل هذا القول المأثور ينبغي أن نتجنب ليس فقط كل الأفكار غير الملائمة أو غير المناسبة عن الإنسان، ولكن كل نوعية الأفكار عن الإنسان أياً ومهما كانت. ينبغي أن نحاول الاستماع والإصغاء فقط إلى ما قيل.

ولكن لأننا قليلو التجربة في ما يتعلق بهذا السمع والإصغاء، ولأنه، علاوة على ذلك، آذاننا مليئة بالأشياء الكثيرة التي من شأنها أن تمنعنا عن السماع والإصغاء بطريقة ملائمة، **أصبح من الضروري عرض شروط** البحث والاستقصاء الملائم بدقة في سؤال: من هوالإنسان؟ على الرغم من اننا قمنا أكثر من ذلك بقليل في عملية تعداد هذه الشروط وتسجيلها.

ولأن تعريف وجود- الإنسان قد تأثر كثيراً برؤية بارمنيدس فإنه تصبح من الغرابة والصعوبة مقاربته والتعاطي معه بشكل مباشرٍ، وينبغي، أولاً، **بناءً على ذلك، أن نبحث عن المساعدة عن طريق التشاور ومراجعة وتبادل** الرأي ومراعاة المشروع الشعري لوجود- الإنسان بين الإغريق.

لنقرأ ما تردده وتغنيه الجوقة أو الكورس الأول من أنتيغون لسوفوكليس (السطور ٣٣٢-٣٧٥). أولاً، دعنا نصغي إلى تلك الكلمات الإغريقية ليتسنى لنا الحصول على بعض من الأصوات وترديدها على آذاننا غير المعتادة بعد. الترجمة تجري أوتعرض على النحو التالي:

هناك الكثير مما هو غريب في هذا الكون، ولكن ليس
هناك أي شيء يمكن أن يفوق في غرابته غرابة الإنسان.
إنه يبحر في مياه مزبدة
وسط الرياح الشتوية الجنوبية المهلكة
يغير دفة اتجاهها عبر الجبال،
عبر الهوة الغاضبة للأمواج.
إنه يُضجر ويُسئم حتى الأكثر نبلاً
من الآلهة، وكائنات الأرض،
يُضجر حتى ذاك الأبدي غير القابل للخراب والذي لا يعرف الكلل،

يقلب الأرض رأساً على عقب من عام إلى عام آخر،
يقود محاريثه في هذا الطريق وذاك مع الجياد المتعبة.
يتأمل ويتآمر،
ينصب الشراك والأفخاخ والكمائن في حافة الضوء المنزلق للطيور الطائشة،
يطارد وحوش البرية
ومخلوقات البحر الفطرية.
مع ميزة المكر والدهاء يقهر ويهزم الوحوش
تلك التي تطوف وتتسكع في الجبال في الليل كما في النهار،
يشد إلى النير عنق الحصان الأهلب
ويستعبد حماسته المملة.
وبهذا يعثر على الطريق الذي
يقوده لا محالة إلى صدى ورنين هذا العالم المتعب،
إلى الرياح السريعة لكل فهم واستيعاب،
وإلى شجاعة القانون الذي يحكم المدن.
يتأمل ويفكر جيداً في تجنب الانكشاف لسهام
المناخ والصقيع غير المؤاتية.
يسافر في كل مكان، يفتقد إلى التجربة، غِرٌّ غير حاذق وبلا قضية،
إنه يخطو باتجاه العدم.
بدون أي معركة يمكن له أن يقاوم
ذاك الذي يبطش بالموت،
حتى لو نجح في التهرب بذكاء من المرض والسقم المؤلم.
إنه الحاذق الذكي البارع، الذي يتقن طرق المهارة وراء كل أمل،
ففي أحيان ينجز الشر
وفي أحيان أخرى ينجز الأفعال الشجاعة.

يتجول بين قوانين الأرض مناشداً عدالة الآلهة.
محلقاً عالياً فوق مكانه المألوف،
وبقصد المغامرة يأخذ اللاموجود إلى حقل الموجود خاسراً وفاقداً
بفعله هذا مكانه بين الكائنات في نهاية المطاف.
ربما لا يتردد مثل هذا الإنسان مطلقاً على مواقدي الدافئة؛
ربما لا يشارك ذهني أبداً حدوسه وفروضه
التي انوي القيام بها.

إن التعليق اللاحق الذي سوف نطرحه بشأن هذه المقطوعة هو بالضرورة غير كافٍ، لأنه لا يمكن أن يتم بناؤه بدقة من عمل الشاعر التام الكامل ولاحتى من التراجيديا ككل. هنا، سوف لن يكون في مقدوري الغوص والذهاب بعيداً في مسألة الاختيار في القراءات أو التغييرات التي كانت قد أُجريت وتشكلت وانُتجت في هذا النص. عموماً، تأويلنا لهذا الأمر ينقسم إلى ثلاثة جوانب، في كل واحد منها ينبغي لنا أن ننظر ونتأمل بدقة في هذه المقطوعة الشعرية أعلاه من وجهات نظر وزوايا مختلفة.

في الجانب الأول: ينبغي لنا أن نعرض ونقدم المعنى الحقيقي والجوهري للشعر، ذلك الذي يؤازر صرح الكلمات ويقف من ثم عليه.

في الجانب الثاني: ننتقل عبر السياق الكامل للمقطوعات الشعرية واللاشعرية، ونعين حدود المجال والمساحة التي تم فتحها بواسطة الشعر.

في الجانب الثالث: سنحاول أن نحدد ونتخذ موقفنا في وسط محور الشعر، مع وجهة نظر تحكم من هو الإنسان ومن يكون طبقاً لهذا المقال الشعري.

الحالة الأولى. نحن نبحث، هنا، عن ذلك الذي يساند ويؤازر الكل

وعن الحصون المشيدة فوقه. في الواقع، نحن هنا ليس بعيدين عن نقاط البحث المهمة. فهو ذو أبعاد ثلاثية. إنه ينفجر علينا مثل الاعتداء الثلاثي، يحطم في البداية كل المقاييس والمعايير اليومية المبتذلة للتساؤل والتعريف.

الحالة الأولى هي البداية:

«هناك الكثير مما هو غريب في هذا الكون، ولكن ليس
هناك أي شيء يمكن أن يفوق في غرابته غرابة الإنسان».

في هذين المقطعين الشعريين، الشاعر يتوقع ويستبق. سوف يمضي جل المتبقي من شعره في محاولة اللحاق والإمساك بذاته. الإنسان، بكلمة واحدة هو الأغرب (*deinotaton*) بين المخلوقات. هذه الكلمة الواحدة تشمل وتطوق بالحقيقة الحدود القصوى والهاويات المفاجئة لوجوده. هذا الجانب السحيق والعميق للإنسان لا يمكن إدراكه فقط من خلال الوصف الذي يرسخ ويوطد المعطيات والحقائق العامة والمألوفة، بالرغم من آلاف العيون التي تتفحص وتتدارس الإنسان، وتبحث عن الصفات والسمات والحالات المختلفة فيه. إن مثل هذا النوع من الوجود للإنسان ينفتح وينفض ويتبدى فقط من خلال الفطنة ونفاذ البصيرة الشعرية للشاعر. فنحن لم نعثر حتى الآن على تصوير ورسم للعينات والنماذج والأمثلة الملائمة عن الإنسان؛ ولاعثرنا على أي نوع من التضخم الأعمى والأحمق لماهية الإنسان وجوهره من أسفل الى الأعلى، مستوحاة من التوق والحنين والاشتياق النكد والشكس للمجد غير المتحقق والمنجز بعد؛ هنا لا يوجد اقتراح لنموذج الشخصية الإنسانية البارزة. بين الإغريق لم تكن هناك شخصيات (ولهذا السبب تحديداً لا

توجد شخصية عالية سامية). إن الإنسان، طبقاً لرؤياهم، هو الكائن الأكثر غرابة (*deinotaton*). هنا ينبغي لنا أن نتوقع توضيحاً للكلمة الإغريقة (*deinon*) وكذلك إلى ترجمتنا. هذا الأمر يدعو إلى لمحة أو نظرة سريعة ضمنية على مفهوم الشعر ككل، والذي وحده من شأنه أن يزودنا تأويلاً مناسباً للمقطعين الشعريين الأولين المذكورين أعلاه. إن الكلمة الإغريقة (*deinon*) تمتلك نوعاً من الغموض الغريب مع المقال الإغريقي المألوف وهي تقطع حدود التمايزات والانفصالات والتفريقات المعتبرة <Aus-einander-setzungen> للوجود.

فمن جانب، تعني كلمة (*deinon*) الإغريقة معنى رهيباً، فظيعاً، مريعاً ومرعباً، ولكن ليس بمعنى الأهوال الصغيرة، وفوق كل ذلك، ليس بمعنى الانحطاط والتفسخ والتدهور والفساد، غير المشوق وغير الممتع الذي لاطعم له، وليس بمعنى عديم الفائدة والجدوى أوالعقيم الذي لاطائل تحته والذي يُعمل به وبتفاصيله في يومنا هذا من خلال طرق التعبير وأسلوب الكلام الذي هو «لطيف بشكلٍ رهيبٍ». إن الكلمة الإغريقة (*deinon*) تعني، في الحقيقة، رهيب، فظيع، مريع، ومرعب بمعنى القوة الساحقة والطاغية التي لاتقاوم والتي تفرض لامحالة بالإكراه الذعر والرعب والهلع المخيف بكل معنى الكلمة؛ وبالقدر نفسه تعني جمع وحشد الرعب الصامت، ذلك الذي يتذبذب ويهتز ويستجيب فقط مع إيقاعه وتوازنه. علاوة على ذلك، إنها تعني ذلك العظيم الهائل الجبار. فالساحق الطاغي، الذي تعبر عنه تلك الكلمة، والذي لا تمكن مقاومته هو بالأحرى الصفة الأساسية والجوهرية للقوة بذاتها. فحين يقتحم هذا العظيم الهائل الجبار حقله ووسطه يمسك ويحتفظ بقوته الساحقة التي لا

تقاوم في مسألة الاختيار. ولكن هذا الأمر لا يجعله غير ضار وحميد أكثر، بل إنه يبقيه أكثر رهبة وفظاعة وإزعاجاً وبعداً لنا.

ومن جانب آخر، إن كلمة (*deinon*) تعني أيضاً القوي، بمعنى الشخص الذي يستخدم القوة ويمارسها بكل أبعادها، ذلك الذي ليس فقط ينظم وينشر القوة <Gewalt> ولكنه العنيف أيضاً <gewalt-tätig> من حيث إن **استخدام القوة هو السمة الأساسية ليس لفعله فقط ولكن أيضاً لوجوده- هناك-[في- العالم]**. ونحن نستخدم كلمة عنف، هنا بالمعنى الأساسي الذي يمتد خلف طقوس الاستخدام المألوف- والشائع للكلمة-فقط بمعنى الوحشية التعسفية. هذا الاستخدام الشائع والمألوف للعنف تمت ملاحظته من خلال وجهة نظر الحقل الذي يحدد ويرسم معياره ومقياسه من التسويات التقليدية والمألوفة والاصطلاحية ومن المعونة المتبادلة المشتركة لمفهوم الشجاعة، والذي طبقاً لذلك ينتقص ويستخف ويذم ويحط من قدر العنف المبالغ فيه باعتباره يمثل تشويشاً وإزعاجاً وتعكيراً لصفو السلام في هذا الحقل.

إن الموجود ككل، المنظور إليه كقوة، هو الساحق والطاغية الذي لا يقاوم، أي أنه يمثل الكلمة الإغريقة (*deinon*) في المعنى والمقام الأول. أما الإنسان فهو كائن خائف، قلق، رهيب، فظيع ومريع (*deinon*) أولاً، لأنه يبقى ينعرض وينكشف ضمن سياق ووسط هذه القوة الساحقة والطاغية التي لا تقاوم، ولأنه بمقتضى ماهيته وجوهره هو في الواقع يخص ويعود إلى الوجود. ولكن في الوقت ذاته فإن الإنسان كائن خائف، قلق، رهيب، فظيع ومريع (*deinon*)، لأنه يمثل الشخص العنيف بالمعنى الموصوف والمذكور أعلاه (إنه الشخص الذي يجمع القوة ويجلبها

معاً إلى حالة التجلي والتبدي والتمظهر). الإنسان هو الشخص العنيف ليس بمعزل عن الصفات الأخرى ولكن فقط بمعنى أن حالة عنفه الأساسي <Gewalt-tätigkeit> تستخدم القوة <Gewalt> بالضد من الساحق الطاغي القوي الذي لا يقاوم<Überwältigende>. وهو خائف، قلق، رهيب، فظيع ومريع (*deinon*) مرتين، بمعنى أنه في الأصل «كائن وحيد»، وهو أيضاً الأكثر غرابة والأكثر قوة (*deinotaton*): إنه العنيف في وسط ما هو طاغٍ وساحق لا يقاوم.

ولكن السؤال هنا: لماذا نترجم كلمة (*deinon*) «بالغريب» <unheimlich>؟ بالتأكيد نقوم بذلك ليس من أجل إخفاء أو التخفيف من معنى القوي، الطاغي الساحق الذي لا يقاوم العنف؛ بل على العكس تماماً. لأن هذه الكلمة الإغريقة (*deinon*) يقصد بها معنى الحد والرابطة العليا لوجود الإنسان مع الموجودات الأخرى، إن ماهية الوجود وجوهره المُحدد والمُعرف ينبغي أن ينظر إليها منذ البداية من خلال سياق جانبها الحاسم في تلك الرابطة. ولكن، في تلك الحالة، فإن وصف القوي بالغريب والخارق (unheimlich) ليس مفهوماً «بعدياً» يشتق من الانطباع المؤثر الذي يتركه القوي فينا، ولكن الأمر الأساسي هنا هو أن تفهم الكلمة الإغريقة (*deinon*) بما هي، جوهرياً؟ إن الأمر كذلك، ولكن نحن لا نأخذ كلمة الغريب بمعنى أو من خلال الانطباع والأثر المتروك على حالات مشاعرنا.

إننا نأخذ كلمة الغريب، الخارق <das Unheimliche> بالأحرى بمعنى ذلك الذي يلقي بنا خارج «بيتنا»، أعني يلقي بنا خارج سياق ووسط ما هو معتاد ومألوف وحميم لنا، يلقي بنا خارج المكان الآمن المطمئن

المتين لوجودنا. إن الشعور بعدم الراحة والمألوفية والبساطة المعتادة <Unheimische> تمنعنا من أن نحس أننا في بيوتنا أو في مكاننا الذي نرتاح فيه، وهذا الشعور فيه الكثير من القهر والإخضاع. لكن الإنسان يبقى أكثر المخلوقات غرابة، ليس فقط لأنه يقضي حياته بين ووسط الغريب الذي يفهم بهذا المعنى ولكن لأنه ينطلق بعدياً من الحدود المألوفة والمعتادة، ولأنه الشخص العنيف، الذي يسعى جاهداً نحو الغريب بمعنى القوة الساحقة الطاغية التي لا تقاوم، التي تسعى جاهدة لتتجاوز حدود المألوف <das Heimische> والمدجن.

ومن أجل أن نفهم التضمنيات الكاملة لكلمات الجوقة أو الكورس الأول (*chorus*) من قصيدة أنتيغون لسوفوكليس ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار الأمر التالي: إن القول إن الإنسان هو الكائن الأكثر غرابة (*to deinotaton*) بين الكائنات، ليس الغرض منه أن نعزو إلى الإنسان صفة خصوصية معينة، كما لو كان هو أيضاً شيئاً آخر؛ لا، إن المقطع الشعري المذكور آنفاً يقول: أن تكون الأكثر غرابة بين الكائنات هو بالأحرى أمر يمثل السمة أو الميزة الأساسية لماهية الإنسان وجوهره والتي ضمن سياقها ينبغي أن تعثر كل السمات والميزات الأخرى على أماكنها المناسبة. فتسمية الإنسان بأنه «الكائن الأكثر غرابة بين كل الكائنات الأخرى» تمنحنا تماماً التعريف الإغريقي الأصلي للإنسان. علاوة على ذلك، سوف نقدر وندرك إدراكاً كاملاً هذه الظاهرة للغرابة فقط إذا جربنا بالإضافة الى ذلك قوة «الظهور» و«الصراع» معها كجزء أساسي لوجود- الإنسان -هناك-[في -العالم].

الفقـرة الثانية التي تساند وتؤازر الصرح الشعري وترتفع وتشمخ

فوق أسسه يمكـن العثور عليهـا في السطر (رقـم: ٣٦٠)، أي فـي وسط المقطوعـة الشعريـة الثانيـة: «يسافـر فـي كل مكـان، يفتقد **إلى التجربـة، غـرٌّ غير حـاذق وبـلا قضية، إنه يخطو باتجـاه العدم»** (*pantoporos aporos ep'ouden erchetai*). الكلمات الأصلية في هذه المقطوعة هي (*pantoporos aporos*). إن كلمة (*poros*) تعني الأمر التالي: المرور عبر....، الانتقال إلى....، الطريق إلى. في كل **مكان يصنع ويفتح الإنسان في الواقع لنفسه طريقاً ما؛ إنه يغامر في حقول وعوالم الموجود غير المطروقة سابقاً، يغامر في طرق ومسارات القوة الساحقة الطاغية التي لاتقاوم، ومن خلال ممارسة هذا الفعل والقيام به يُقذف ويُرمى به بعيداً في كل الطرق والمسارات والسبل المجهولة. هنا** في هذا الفعل يتم وينجز فتح وفض أسرار الغرابة الكاملة لأكثر الكائنات غرابة: فهذا الكائن أو الموجود الأكثر غرابة بين الموجودات لا يحاول فقط مع الموجود في كل غرابته، ولا هو في محاولته القيام بذلك يصبح من ثم فقط كائناً عنيفاً يصارع ويكافح في ماوراء ميدانه وحدوده المألوفة. لا أبداً، ففيما وراء كل هذا يصبح حقاً بمثابة الكائن أو الموجود الأغرب **بين كل الموجودات، لأنه بدون، أو لا يمتلك أي قضية أو موضوع في كل** الطرق والمسارات والسبل التي يقطعها وتطؤها قدماه، فهو يُلقى به في أتون كل علاقة مع المألوف ومع كل ما يصيب ويحدث بواسطة الخراب والكارثة والنكبة (*atē*).

ليس من الصعب جداً ملاحظة أن الكلمات (*pantoporos aporos*) تحتوي على تأويل لكلمة الأغرب (*deinotaton*).

هذا التأويل يكتمل في العبارة الصامتة الثالثة في السطر (رقم: ٣٧٠):

(*hypsipolis apolis*). وفي عملية بنائها، هي في الحقيقة مماثلة للكلمات (*pantoporos aporos*)، ووضعها وموقعها في وسط تكرار الكلمات بنظام معكوس يقدم موازنة أو مقارنة أخرى. لكنه يتحرك في اتجاه آخر مختلف، إنه لا يتحدث عن جزيرة بوراس (*poros*) بل على (*polis*)؛ لا يتحدث عن الطرق والمسارات لكل حقول الموجود وعوالمه ولكنه يتحدث عن مسارات أساس ومشهد وجود - الإنسان-هناك-[في-العالم]، النقطة التي تلتقي عندها كل الطرق والمسارات والسبل، إنها (*polis*). إن كلمة (*polis*) تترجم عادة بالمدينة-الدولة. هذه الترجمة بالحقيقة لاتقبض أو تمسك جيداً بالمعنى الكلي ولا تعبر عنه. كلمة (*polis*) تعني، على الأصح المعاني التالية: «المكان»، «هناك»، «الذي به ومن خلاله»، و«الوجود التاريخي هناك». كلمة (*polis*) تعني المكان التاريخي، والذي هناك فيه، وخارجه، ولأجله يحدث التاريخ. فلهذا المكان ولمشهد التاريخ تعود الآلهة، والمعابد، والكهنة والقساوسة، والمهرجانات والأعياد والاحتفالات، والألعاب، والشعراء، والمفكرون، والحكام، ومجلس الشيوخ، ومركب اجتماع الناس، والجيش، والأساطيل. إن كل ذلك لا يعود أولاً إلى (*polis*)، لا يصبح سياسياً من خلال الدخول في علاقة مع رجال الدولة ومع جنرالات وأعمال ومهام الدولة.لا، إنها تعني السياسي، أي، في موقع وموضع التاريخ الذي يزود هناك (على سبيل المثال) بالشعراء وحدهم، ولكن بعد ذلك هم الشعراء حقاً، ويزود بالكهنة والقساوسة وحدهم، ولكن بعد ذلك هم الكهنة والقساوسة حقاً، ويزود بالحكام وحدهم، ولكن بعد ذلك هم الحكام حقاً. إنه موقع ومكان وموضع التاريخ الذي يكون، يصبح، يوجد بكل

معنى الكلمة. ولكن هذا الأمر يعني أيضاً التالي: كرجال عنيفين وصارمين وأشداء يستخدمون هؤلاء القوة كي يصبحوا من ثم بارزين على مسرح الوجود التاريخي، يستخدمونها كي يصبحوا مبدعين ومنتجين ومبتكرين، كرجال فعلاً. وبحثاً عن البروز في المكان التاريخي، يصبحون مواطنين في الوقت ذاته (*apolis*) بدون مدينة ومكان، وحيدين، غرباء وأجانب بدون قضية أو موضوع وسط الموجود ككل، وفي الوقت ذاته بدون قانون وتشريع ونظام أساسي واحد، بدون بنية ونظام، وبما أنهم أنفسهم مبدعون وخالقون ومبتكرون، فينبغي أولاً أن يبدعوا ويخلقوا ويبتكروا كل تفاصيل هذا المذكور أعلاه.

إن المظهر الأول يوضح لنا التصميم أو المشروع الداخلي لماهية وجوهر ذلك الموجود الأكثر غرابة بين الموجودات، يوضح حقول وعوالم ومجالات وأهداف قوته وقدره. الآن دعنا نرجع إلى الخلف ونحاول قراءة المظهر الثاني من التأويل.

الحالة الثانية. في ضوء ماقيل أعلاه سوف نحاول الآن أن نقتفي سياق المقاطع الشعرية في تلك القصيدة بدقة، ونحاول أن نصغي إلى الكيفية التي يتجلى ويتبدى ويتمظهر وينفض فيها «وجود الإنسان»، ذلك الموجود الأغرب بين سائر الموجودات الأخرى. ينبغي أن نشرع في محاولة تحديد وتعيين ما الذي تعنيه كلمة (*deinon*) في المعنى الأول، وكيف انبثقت ونشأت كلمة (*deinon*) في المعنى الثاني في وقت واحد، وكيف- في سياق العلاقة المتبادلة بين المعنيين تم بناء وجود الموجود الأغرب بين الموجودات أمامنا في صيغته الأساسية والأصلية.

المقطوعة الشعرية الأولى في هذه القصيدة تسمي البحر والأرض

بوضوح في أسمائها، وتحدد كل واحد منها على أنه قوة طاغية ساحقة (*deinon*) لا تقاوم في مكانها. إنها، في الواقع، لا تتحدث عنهما في صيغة أو بطرق أساليبنا المعتادة نحن المعاصرون حيث نجرب البحر والأرض ونعاينهما ونختبرهما فقط كظواهر جغرافية وجيولوجية، ومن ثم كأنما بواسطة هذا الاستدراك نحن فقط نمسهما بخفة بواسطة البعض من العواطف والانفعالات والأحاسيس الباهتة الضعيفة والعابرة. هنا في تلك المقطوعة الشعرية، «البحر» يُقال ويُلفظ، في الحقيقة، وكانه يُقال ويُلفظ لأول مرة في حقل اللغة، الشاعر يتحدث عن الأمواج الشتوية الباردة والعاصفة التي يحدثها البحر وكأنه يبكي بلا توقف فاضاً وفاتحاً أعماقة مندفعاً وقاذفاً بلا توقف وبلا وجل نفسه فيها. وفوراً بعد إرساء دعائم التعبير والبيان الرئيسي الموجه لإشارات الأبيات الشعرية الأولى، تبدأ الأغنية عزفها، صارمة وقوية مع (*touto kai polion*). بعبارة أخرى، الإنسان يشرع ويباشر العمل في حقول العمق الذي لا قرار له، متخلياً عن أسس الأرض الراسخة المتينة المصمتة. إنه لا يريد الإبحار على شواطئ المياه المشرقة، المشعة، الوضاءة الناعمة، العذبة والسهلة، بل يريد، بالأحرى، أن يبحر بين عواصف الشتاء الباردة المهلكة. إن تعليل مثل هذا الرحيل يتفق تماماً مع حركة علم نظم الشعر؛ بمعنى أن كلمة (*chōrei*) في السطر (رقم:٣٣٦) تتموقع أو تقع على حدود النقطة التي يتغير وينتقل ويتحول فيها الوزن الشعري: (*chōrei*)، إنه يهجر ويتخلى عن المكان الهادئ، ينطلق ويغامر في خضم القوة الغالبة والراجحة للأمواج التي لا تمتلك مكاناً إطلاقاً. هذه الكلمة تقف، هنا، كدعامة قوية في صرح المقاطع الشعرية.

ولكنه محبوك ومُحاك في وحدة متماسكة مع هذه الرحلة العنيفة <Aufbruch> فوق أمواج هذا البحر المتلاطمة الساحقة والطاغية التي لا تقاوم. الإنسان، في الواقع، يمثل غارة وغزوة <Einbruch> لا تستريح أبداً في ظل القوة الأبدية غير القابلة لخراب الأرض. هنا، الأرض تمثل المكان الأعلى للآلهة. فبعنف شديد، مع ميزة فعل القوة<gewalt-tätig> يعكر الإنسان صفو وهدوء النمو والتوسع والازدهار، يعكر ويوقف النضوج الناشئ والمنبثق النامي لآلهة الجمال التي تعيش وتحيا بلا جهد أو فعل. هنا، تحكم القوة الساحقة والطاغية التي لاتقاوم ليس بصيغة الاستهلاك -الذاتي للبرية والهمجية العاصفة، ولكن بدون جهد وكلل منظور؛ فمن حالة الهدوء والصفاء السامي للغناء العظيم، تنتج هذه القوة للإنسان وتمنحه كنزاً لا ينضب معينه، كنزاً يتجاوز كل الحماسات والتوقعات. ففي هذه القوة الساحقة التي لا تقاوم ينفجروجود الشخص العنيف من داخل الإنسان. عاماً بعد عام يحاول أن يفتحها مع محراثه وأن يحول ويجير الأرض الهينة والتي بلاجهد لحساب مغامراته الهائجة المضطربة والقلقة. البحر والأرض، الرحيل والثورة والهيجان تنضم بعضها إلى البعض الآخر بواسطة كلمة (*kai*) في السطر (رقم: ٣٣٤) والتي تتطابق مع كلمة (*te*) في السطر (رقم: ٣٣٨).

و الآن لكل هذا، فإن تكرار الكلمات بنظام معكوس يعني التالي: إن تسمية الطيور الطائشة المحلقة في الفضاء، والحيوانات القاطنة في الماء، والثيران الضخمة وفحول الجياد في الجبال. الأشياء الحية، التي تحلم برقة وخفة، تلك التي تعيش بسلام وفقاً لإيقاعها وتوازنها وحدودها، تفيض على الدوام صوراً جديدة مازالت باقية تخطو في مسار واحد، تعرف جيداً

ميزة المكان الذي يمكن لها أن تتجول وتهيم وتطوف وتقضي الليل فيه. فكأشياءحية هي في الواقع تمثل جزءاً لا يتجزأ من قوة البحر والأرض. ففي هذا النوع من الحياة، التي تحافظ على وجودها واستقلاليتها بشكلٍ استثنائيٍ في ميدانها وأسسها، يلقي الإنسان بأفخاخه وشباكه؛ ينتزع المخلوقات الحية من أنظمتها التي تحيا وفقها، يغلق عليها الباب من خلال أقلامه وأدواته ومرافقه، ويفرض عليها نيره وعبوديته. ففي جانب، هنالك الهيجان والثورة؛وفي الجانب الآخر الأسر والقبض والاستيلاء والقيد.

في هذه النقطة، وقبل أن نشرع في تناول المقطع الشعري الثاني وتكرار الكلمات بالنظام المعكوس له، من الضروري لنا أن ندخل الملاحظات المحسوبة والمقصودة بحذر لغرض إيقاف الطريق أمام التفسير الخاطئ وسوء التأويل للشعر ككل؛ التفسير الخاطئ وسوء التأويل الذي ينحدر إليه الإنسان الحديث بسهولة ويسر، وهو في الواقع مألوف ومعتاد ومتكرر بالنسبة إليه. لقد سبق بالفعل أن نبهنا إلى أن مانقوم به هو ليس وصفاً وتوضيحاً لحقول نشاط الإنسان، أو الموجود بين الموجودات الأخرى، ولكنه في الواقع فقط رسم مخطط أو موجز شعري لوجوده، يُرسم من داخل حدود أقصى إمكاناته. هذا الأمر بحد ذاته يمنع ويستبعد تأويل عمل الجوقة أو الكورس كقاصين وساردين لحكاية تطور الإنسان من حالة الصياد المتوحش والفظ والبحار البدائي إلى حالة الإنسان المتحضر الذي يبني المدن. إن مثل هذا التصور هو في الحقيقة صنيعة ونتاج علم الأعراق البشرية والأنثروبولوجيا السيكولوجية. إنه يُستمد من التطبيق غير المسوغ واللامبرر للعلم الطبيعي-الخاطئ في هذا التطبيق-على وجود الإنسان. فالمغالطة الأساسية التي تقوم عليها مثل هذه الأنماط والصيغ من التفكير،

تقوم على الاعتقاد الذي يقول: إن التاريخ يبدأ مع ما هو بدائي وفطري وساذج، يبدأ مع الشيء المتخلف والمتأخر عن أوانه، مع الشيء الضعيف والعاجز. لكن العكس هو الصحيح. إن البداية الحقيقية للتاريخ خطت خطواتها الأولى مع الموجود الأغرب بين الموجودات والأقوى بينها. وإن ما حدث فعلاً بعد ذلك لا يمكن أن نسميه تطوراً بل هو بالأحرى تسطيح نشأ وانبثق من التباعد فقط؛ إنه العجز عن الاحتفاظ بالبداية؛ البداية قد تم إخصائها وإضعافها وتمت المبالغة والمغالاة فيها، في رسم الكاريكتور الساخر للعظمة المأخوذة على أنها حجم ومساحة وامتداد عددي وكمي. إن الموجود الأغرب بين الموجودات أصبح كذلك لأنه يأوي وينذر ويستضيف مثل هذه البداية، والتي فيها كل شيء ينفجر دفعة واحدة، ينفجر من الوفرة في القوة الطاغية والساحقة التي لاتقاوم، حيث يناضل ويكافح هذا الموجود من أجل أن يسيطر ويسود عليها ويكبحها.

فإذا كانت هذه البداية لا يمكن أو يتعذر تفسيرها وتعليلها، فإن السبب لا يرجع إلى أي نقص أو خلل في معرفتنا للتاريخ. بل على العكس تماماً، إن أصالة وعظمة المعرفة التاريخية تقيم وتكمن في فهم الصفة أو الميزة الغامضة والسرية والخفية والمبهمة لهذه البداية. إن معرفة التاريخ البدائي الأصلي هو ليس عملية تحرٍّ عن التقاليد والمعارف والعادات البدائية الأصلية أو «جمع العظام». إنها ليست جزءاً من العلم الطبيعي ولا كله، ولكن إذا كانت أي شيء إطلاقاً فهي ليست إلا الميثالوجيا.

المقطع الشعري الأول وتكرار الكلمات بالنظام المعكوس له، يتحدثا عن البحر، عن الأرض، عن الحيوانات، عن القوة الطاغية والساحقة التي لاتقاوم والتي تنفجر في حالة التجلي والتبدي والتمظهر من خلال أفعال الإنسان الواحد العنيف.

ظاهرياً، إن المقطع الشعري الثاني ينتقل من عملية وصف البحر والأرض والحيوانات إلى عملية وصف الإنسان. ولكن ليس هناك أكثر من المقطع الشعري الأول وتكرار الكلمات بالنظام المعكوس له يتحدث في الواقع وبوضوح عن الطبيعة بالمعنى المقيد والمحدود، فيما يتحدث المقطع الشعري الثاني من جهة أخرى، عن الإنسان فقط.

لا، إن مايُسمى الآن-اللغة، الفهم، العاطفة والهوى والوجدان، الشغف والعشق والوله والبناء-هو، في الحقيقة، جزء من القوة الطاغية الساحقة التي لا تقاوم، وليس أقل في قوته وطغيانه من البحر، والأرض والحيوان. والاختلاف فقط أن اللاحق، والذي هو القوة التي تمثل بيئة الإنسان [البحر، الأرض، الحيوانات]، يعزز ويقود ويؤجج ويشع ويلهب حماسة الإنسان، بينما يسود ويعم السابق [اللغة، الفهم، العاطفة والهوى والوجدان، الشغف والعشق والوله والبناء] كقوة في داخل الإنسان ينبغي أن يأخذ مسؤوليتها كاملة، كموجود بذاته، على عاتقه.

هذه القوة المنتشرة لا تصبح أقل طغياناً لأن الإنسان يأخذها ضمن قوته، ويستخدمها بحد ذاتها على هذا النحو أو ذاك النحو. كل هذا، في الحقيقة، يخفي فقط غرابة اللغة، غرابة العواطف والأهواء، غرابة القوى التي بموجبها يقوّم الإنسان <gefügt> كوجود تاريخي، بينما يبدو له أن تلك القوى في متناوله وهو الذي يعدها <verfügt> ويرتبها. إن هذه الغرابة لتلك القوى تقيم في ألفة وحميمية واضحة في ما بينها. فبشكلٍ مباشرٍ تنتج هذه القوى ذواتها للإنسان فقط في صيغة لاماهيتها (Unwesen)، ولذلك تقوده وتحتجزه خارج ماهيته وجوهره. وفي هذه الطريق تحديداً، يعتبر الإنسان أن ما هو في الأساس بعيداً ونائياً وأكثر قوة وطغياناً وقساوة من البحر والأرض، هو الأقرب إليه من الكل.

إلى أي مدى من المديات يكون فيه الإنسان في بيته ومن خلال ماهيته شيئاً، في الواقع، يتم انكشافه وتبديه من خلال رأي الإنسان في نفسه باعتباره هو الموجود الذي يخترع ويكتشف وبإمكانه أن يخترع اللغة، والفهم، والبناء والشعر.

ولكن السؤال هنا كيف تسنى للإنسان، وفي أي وقت مضى، أن يخترع القوة التي تجتاحه وتتخلله، والتي وحدها تمكنه من أن يكون إنساناً؟ ينبغي أن ننسى تماماً أن تلك الأغنية أعلاه تتحدث عن القوي (*deinon*)، الغريب والخارق، إذا افترضنا أن الشاعر يجعل من الإنسان مخترعاً لتلك الأشياء كالبناء واللغة. إن كلمة (*edidaxato*)لا تعني: أن الإنسان مخترع، ولكنها تعني بالأحرى الأمر التالي: إنه يعثر على طريقه ومساره الذي يوصله إلى القوة الطاغية والساحقة وهناك تحديداً يعثر على ذاته: الإنسان العنيف، ذلك الذي يستخدم القوة ببراعة وحرفية. وفي ضوء ما قيل، فإن كلمة «ذاته أو نفسه» تعني فوراً وعلى الحال ذلك الذي يتقدم ويندفع ويفض ويفصل ويحطم ويفكك (ausbricht und umbricht)، يغادر وينصرف>، ذلك الذي يقبض على الأشياء ويخضعها لسلطته.

في تلك العملية من التقدم والاندفاع والفض والفصل والتحطيم والتفكيك، والقبض على الأشياء وإخضاعها لسلطته ينفتح الموجود كالبحر، وكالأرض، وكالحيوان. هذا الأمر يحدث ويأخذ مكانه فقط من حيث إن قوى اللغة، والفهم، والمزاج والطبع، والبناء يتم إخضاعها وكبحها والسيطرة عليها في ذواتها بواسطة العنف الإنساني. إن عنف القول الشعري، وتخطيط التفكير، والبناء المنظم، وعنف الفعل الذي يخلق ويصنع الحالات هو ليس وظيفة للقدرات والقابليات التي يمتلكها

الإنسان، ولكنه بالأحرى هو تدجين وترويض وتنظيم للقوى، والتي بمقتضاها يتمكن الموجود من أن ينفتح وينفض بذاته حينما يتحرك الإنسان باتجاهه. هذا الفتح والفض للموجود هو بمثابة القوة التي ينبغي للإنسان أن يسيطر عليها ويخضعها لسلطته من أجل أن يكون ذاته ونفسه وسط الموجودات، أي، أنه من أجل أن يكون وجوداً تاريخياً. ما يقصد بكلمة (*deinon*) هنا هو ماورد في المقطع الشعري الثاني ينبغي أن لا يساء فهمه كاختراع أو ابتكار أو فقط كقدرة أو صفة من الصفات التي تعزى للإنسان.

فقط إذا تيسر لنا فهم طبيعة ونوعية استخدام القوة في اللغة، في الفهم، في التشكيل والبناء الذي من شأنه أن يساعد في عملية خلق (أعني دائماً حدوثاً وولادة) الفعل العنيف <Gewalttat> لطرح وتعبيد الطرق والمسارات في القوة البيئية المحيطة بالموجود، فقط حينها يمكن أن نفهم غرابة كل العنف الذي يحيط بنا. فبالنسبة إلى الإنسان، كموجود يسافر ويرتحل إلى كل مكان وأي مكان، هوفي الحقيقة ليس بدون موضوع في المعنى الخارجي، أي أنه يخرج ضد كل العوائق والحواجز الخارجية على الرغم من أنه لا يستطيع الاستمرار بهذا. ففي شكل ما أو في آخر، هو دائماً يمتلك إمكانية أن يذهب بعيداً في الطريق الذي يختطه ويختاره إلى آخره. إنه الموجود الذي بلا قضية أو موضوع، في الواقع، لأنه دائماً يُرمى به ويُقذف به إلى الخلف في وسط الطرق التي وضعها ورسمها ورصفها وعبدها بنفسه: فقد أصبح موجوداً مشوشاً ومتورطاً في طرقه ومساراته، ممسوكاً ومُقبوضاً عليه في المسار المهزوم، وعليه في هذا القبض وحده أن يطوق ويستوعب وينجز دائرة وجوده، لكنه يربك نفسه ويوقعها في

شرك المظهرالزائف، ونتيجة لذلك يقصي ويبعد ويمنع نفسه من فهم الوجود.

فهو يستدير ويستدير في دائرته. قادراً بالفعل على أن يصد أو يرد أي شيء من شأنه أن يهدد مجاله المحدد مهما كان نوعه. بالإضافة إلى ذلك، بإمكانه أن يوظف كل مهارة أو براعة أو موهبة وحذاقة ويستخدمها في مكانها المناسب. إن العنف الذي يخلق أصلاً الطرق والمسارات يُنشيء ويحدث في الوقت ذاته أذى وضرر براعته وتعدديته، والتي هي جوهرياً بلا موضوع أو قضية، لدرجة أنه يحظر ويمنع نفسه من التأمل والتفكير حول الظهور الذي يتحرك في محيطه.

ولكن كل هذا الحجم الرهيب من العنف الذي يمتاز به الإنسان سرعان ما يتحطم ويتهشم ويتبعثر أمام سلطة شيء واحد لا غير. وهذا الشيء هو، في الواقع، «الموت». إنه ببساطة النهاية التي تقوم خلف وفي ماوراء أي تحقق واكتمال<Vollendung>، إنه الحد الذي يقع ماوراء أو خلف كل الحدود. هنا، في حضرة الموت لا توجد عملية من التقدم والاندفاع والفض والفصل والتحطيم والتفكيك، والقبض على الأشياء وإخضاعها. ولكن هذا الشيء الغريب والأجنبي <un-heimlich> المغاير والدخيل، الذي ينفينا ويطرحنا بعيداً في مناسبة واحدة عن كل الأشياء التي هي مألوفة لنا وتحيط بنا، هو في الواقع، ليس حادثة خصوصية ينبغي أن تسمى أو يطلق عليها اسم كما هو الحال بين كل الأشياء الأخرى، لأنه، أيضاً، يحدث ويأخذ مكانه في النهاية بشكلٍ أخيرٍ وأساسي لا مفر منه. بالإضافة إلى ذلك، ليس فقط حينما يأتي الموت بخطاه الثقيلة المزعجة، ولكن الإنسان أيضاً دائماً وبشكلٍ أساسيٍ يبقى بدون موضوع أو قضية تماماً

حينما يواجه الموت. فمن حيث إنه إنسان موجود، يظل واقفاً في حضرة لا موضوع أو لا قضية الموت، إنه ببساطة لا يمتلك موضوعاً أو قضية في حضرة الموت. وعليه، فإن وجوده-هناك-[في- العالم] يمثل حقاً حدوث ظاهرة الغرابة (بالنسبة إلينا حدوث هذه الغرابة ينبغي أن يتجذر أولاً في حقيقة الوجود-هناك-[في- العالم]).

مع تسمية هذا الشيء الغريب القوي، فإن المشروع الشعري لوجود الإنسان وماهيته وجوهره يضع حدوده ويثبتها على نفسه بقوة.

لان تكرار الكلمات بالنظام المعكوس للمقطع الشعري الثاني لا يواظب أو يستمر في تسمية القوى الأخرى، ولكنه يقوم فقط بجمع تلك القوى، التي تمت تسميتها مسبقاً وبالفعل، في وحدتها الداخلية. إن خاتمة المقطع الشعري هذا تعيد كل شيء إلى خطه الأساسي الأول. ولكن كما أكدنا في الحالة الأولى، إن الخط الأساسي لما يقع في الواقع في قلب الأغنية (*the deinotaton*) يقيم ويوجد بدقة في العلاقة بين المعنيين اللذين تعطيهما كلمة (*deinon*). ووفقاً لذلك، فإن المقطع الشعري النهائي يسمي، بإيجاز، ثلاثة أشياء:

(١) إن القوة، ومعنى القوي، اللذين يتحرك في فضائهما فعل الإنسان العنيف، هما بمثابة النطاق الكامل للمكيدة والدسيسة والمؤامرة <Machenschaft> (*machanoen*) التي عهد بها إليه. فنحن لا نأخذ كلمة «المكيدة والدسيسة والمؤامرة» بالمعنى الأخلاقي الناقص المذموم المألوف. ففي ذهننا، بخصوص هذه النقطة، شيء أساسي ينفتح وينفض إلينا من الكلمة الإغريقية (*technē*). فهذه الكلمة (*technē*) لا تعني لا فن ولا مهارة أو براعة أو حذاقة، أو تشير إلى شيء يتعلق بالتقنية بالمعنى

الحديث. ونحن نترجم كلمة (*technē*) هنا «بالمعرفة». ولكن مثل هكذا ترجمة تتطلب توضيحاً كافياً. إن المعرفة هنا لا تعني نتيجة للملاحظة فقط في ما يتعلق بالمعطيات غير المعروفة مسبقاً. مثل هذه المعلومات والحقائق، على الرغم من أنها لا غنى عنها للمعرفة، فإنها لا يمكن لها أن تلعب أكثر من دور العامل المساعد. المعرفة بالمعنى الأصلي لكلمة تقنية (*technē*) هي البحث الأولي والمواظب والمتواصل عن ما هو معطى في أي وقت. فمن خلال طرق متنوعة، وبواسطة قنوات متعددة، وفي حقول كثيرة، هذا التجاوز والرفعة والسمو (Hinaussein) للمعرفة يؤثر (setzt ins Werk) في ما يتعلق أولاً في وظيفة المعطيات وتبريراتها النسبية، وتحديداتها الممكنة المرتقبة، ومن ثم أيضاً حدودها. المعرفة، طبقاً لذلك، هي القدرة والقابلية المؤهلة لوضع وجود أي موجود خصوصي من الموجودات في عمل وفي نشاط وحركة. لقد كان الإغريق يسمون الفن بالمعنى الصحيح وعمل الفن بالتقنية (*technē*)، لأن الفن هو الأداة التي يجلب بموجبها بشكلٍ مباشرٍ الوجود (أي، الظهور الذي يقف هناك في ذاته)، يجعله واقفاً، يرسخه ويثبته ويوازنه في شيء حاضر (مثل العمل). إن عمل الفن أصلاً في المقام الأول، ليس عملاً لأنه معمول (gewirkt)، ومصنوع، ولكن لأنه، على الأصح، يحدث (er-wirkt) الوجود في الموجود؛ إنه يحدث الظاهرة التي في فضائها ووسطها يمكن للقوة المنبثقة والطبيعة (*physis*) أن تأتي لتتألق<scheinen>. فمن خلال عمل الفن، كموجود، فإن كل شيء آخر يظهر ويعثر على نفسه، يتم تأكيده أولاً ويكون سهل المنال ويمكن الوصول إليه وتوضيحه وفهمه إما كوجود أو لا- وجود.

وبما أن الفن بالمعنى السامي يعمل على ترسيخ وتثبيت وتجلي وتبدي وتمظهر الوجود في عمل فني كموجود، فإنه من الممكن اعتباره كقابلية، ووضوح وبساطة ونقاء، لإنجاز شيء ما، لوضع شيء ما في دائرة العمل <ins-Werk-setzen>، كتقنية. هذا الإنجاز أو البلوغ هو، بالأحرى، تحقق متجلٍ ومتمظهر<Erwirken> للوجود في الموجود. هذا الانفتاح والتبدي السامي المتحقق والمحتفظ بحالة الانفتاح هو مايسمى هنا بالمعرفة. إن شغف المعرفة هو ببساطة يعني البحث والاستقصاء. الفن هو معرفة، وبناءً على ذلك، فهو تقنية (*technē*). لكن الفن بحد ذاته ليس تقنية (*technē*) لأنه يتضمن استخدام المواد والأدوات والمهارات التقنية.

وهكذا فإن التقنية (*technē*) تزودنا في السمة الأساسية لكلمة العنيف (*deinon*)؛ لأن العنف <Gewalt-tätigkeit> هو استخدام القوة <Gewalt-brauchen> ضد ما هو طاغٍ وساحق لا يقاوم <Überwältigende>: فمن خلال المعرفة تستطيع القوة أن تنتزع وتسحب الوجود بعنف من حالة التخفي والكتمان إلى حالة التبدي والتمظهر للموجود.

(٢) وكما أن كلمة (*deinon*) كعنف تجمع ماهيتها وجوهرها في الكلمة الإغريقية الأساسية تقنية (*technē*)، كذلك الأمر مع كلمة (*deinon*) كقوة طاغية ساحقة لا تقاوم تتجلى وتتمظهر في الكلمة الأساسية (*dikēo*) على حد سواء. ونحن نترجم الكلمة الأخيرة بـ (Fug).[1] ونفهم هنا

(١) إن هايدغر، هنا، على الخصوص، حر في تعريف كلمة (Fug) كما يشاء، لأن الكلمة لا توجد في الأدب الألماني الحديث إلّا بمعنى دمج وجمع «Recht mit Fugunal» ومعنى «مع العدالة»، حيث لا تنقل لنا معنى دقيقاً بل تقترح معنى

كلمة (Fug)، أولاً، بمعنى ارتباط وإطار <Fuge und Gefüge>؛ ومن ثم نفهمها كقرار أو أمر، حكم أو حل، نفهمها بمثابة التوجيهات والتعليمات التي يفرضها القوي الساحق، ذو القوة التي لا تقاوم، على مايسوده ويسيطر عليه ويحكمه؛ وأخيراً، نفهمها كالبنية الحاكمة <das fügende Gefüge> التي تجبر وتكره على التكيف <Einfügung> والإذعان <Sichfügen>.

فإذا تمت ترجمة كلمة (*dikē*) «بالعدالة» مأخوذة هنا فقط بالمعنى القانوني والأخلاقي، فإن الكلمة سرعان ما ستفقد معناها الميتافيزيقي الأساسي. الشيء نفسه يمكن قوله أو تطبيقه على مسألة تأويل كلمة (*dikē*) كمعيار أو مبدإ أو نموذج أو قاعدة سلوك. ففي كل حقولها ومساحاتها وهيمنتها وسيطرتها فإن القوة الطاغية والساحقة التي لا تقاوم، تعني كلمة (Fug). إن الوجود، الطبيعة، كقوة، هو وحدة أساسية وأصلية: لوغوس؛ إنه نظام حاكم (fügender Fug): إنه (*dikē*).

وعليه، فإن كلمة (*deinon*) كقوة طاغية وساحقة لا تقاوم (*dikē*) وكلمة (*deinon*) كعنف (*technē*) تواجه إحداهما الأخرى، على الرغم من أنهما تتواجهان ليس كشيئين معطيين. وفي هذه المواجهة والمجابهة تنفجر التقنية (*technē*)أو تنطلق ضد (*dikē*)، والتي بدورها كـ(Fug) تقود وتأمر في ترتيب وتنظيم (*verfügt*) كل التقنية. إن المواجهة المتبادلة بين القوة الطاغية الساحقة التي لا تقاوم، من جهة، والعنف، من جهة أخرى، هي «الوجود». إنه فقط من حيث إنه الموجود الأغرب بين الموجودات،

= «النظام الملائم»، «الملائمة أو التطابق». لهذا السبب تحديداً أفضل أن أضع الكلمة في هذا النص وأقدمها بأصلها الألماني. ع. ن

يتحقق معنى «وجود-الإنسان»، من حيث إن الإنسان حاضر أو يحضر كتاريخ.

(٣) إن السمة الأساسية لكلمة (*deinotaton*) تقوم من خلال طبيعة العلاقة المتبادلة بين المعنيين لكلمة (*deinon*) أعلاه. الإنسان المتعقل والحكيم يبحر تماماً في وسط النظام المهيمن السائد والغالب <Fug> فهو يمزق ويشق ويفتح بعنف ويحمل الوجود على التبدي والتمظهر في الموجود؛ لكنه مطلقاً غير قادر على أن يسود ويسيطر ويتغلب ويكبح القوة الطاغية الساحقة التي لا تقاوم له. إذن، هو مقذوف به في هذا العالم، يتقلب ويهتز ويتحرك نحو الأمام وإلى الخلف بين البناء والهدم، بين النظام والترتيب والأذى والخسارة <Fug and Un-fug>، بين الشر والنبل. كل سلوك الإنسان العنيف هدفه الحد من قوة جبروت القوي والضخم السائد وهو، بالأحرى، إما ينتصر أو ينتهي بهزيمة ساحقة. الاثنان: الانتصار والهزيمة، كل في طريقه ومساره المختلف يقذف بالإنسان بعيداً عن بيته ومكانه المألوف، وعليه، كل في طريقه ومساره المختلف، يفض ويفتح ويكشف وينشر خطورة الوجود المنجز أو الضائع. الاثنان كل في مساره وطريقه المختلف مهدد وعرضة إلى الخطر بواسطة الكارثة والمحنة والفاجعة والنكبة. إن الإنسان العنيف، الإنسان المبدع والخلاق، ذلك الذي يستعرض ويبيّن ويقدم أفكاره في غير المُقال وغير المذكور بعد، ذلك الذي يكسر حواجز اللامفكر فيه بعد، يجبر ويكره الشيء غير الحادث أو ما هو غير حادث على الحدوث، ويجعل ما هو غير مرئي مرئياً وظاهراً للعيان، هذا الإنسان العنيف هو الشخص الذي يقف ويشرع في كل الأزمان في وسط وخضم المغامرة (tolma line 371). ففي مغامراته

ومجازفاته من أجل أن يسود ويسيطر ويفتح الوجود، ينبغي عليه أن يجازف في مهاجمة اللاموجود، (*mē kalon*)، ينبغي أن يجازف ويخاطر بالوقوف وسط حالة التبدد والتشتت، في وسط حالة عدم الاستقرار، في وسط حالة الفوضى، وفي وسط حالة الأذى والضرر والشر. فكلما كانت قمة الوجود التاريخي لهذا الموجود العنيف عالية هناك-في-العالم، كلما كانت الهاوية أعمق، وكلما كان السقوط مفاجئاً ومدوياً في حقل اللا-تاريخي، ذلك الحقل الذي يضرب ويجلد من حوله في ارتباك وتشوش وحيرة وفوضى لاتمتلك لا موضوعاً ولاقضية ولا مكاناً.

ها قد أشرفنا على نهاية الحالة الثانية، ربما نتساءل الآن ما هو الغرض الذي يمكن تقديمه في الحالة الثالثة؟

الحالة الثالثة: الحقيقة المحورية والرئيسية لهذه الأغنية في تلك القصيدة قد تم عرضها في الحالة الأولى. إن الحالة الثانية قادتنا، في الحقيقة، إلى كل حقول وعوالم القوي والضخم والعنيف. المقطع الشعري الأخير منها يجمع الكل في ماهية الموجود وجوهره، الموجود الأغرب بين كل الموجودات. هنا، يمكن توضيح بعض التفاصيل المتعلقة بهذا الأمر بشكل كامل. ولكن هذا الأمر سوف لا يزودنا إلا بمجرد ملحق إضافي لما قيل سابقاً وبالفعل. بمعنى أنه سوف لا يحتم أو يستوجب حالة جديدة من التأويل. فإذا كنا أقنعنا أنفسنا بما قالته تلك المقطوعات الشعرية في تلك القصيدة مباشرة، فإن التأويل سيكون أمراً محتماً ويأخذ مكانه في النهاية. في الواقع، إنه ابتدأ فقط للتو. إن التأويل الحقيقي ينبغي أن يبيّن لنا الشيء الذي لا يقف أو يظهر نفسه في كلمات ومع ذلك يقال ونسمعه. ومن أجل أن ننجز هذه المهمة العسيرة فإنه ينبغي للمؤول أن يستخدم العنف. ينبغي

له أن يبحث عن ما هو أساسي وأصيل، عن ذلك الذي لا يمكن العثور عليه في التأويل العلمي الذي يصف ويسم باللاعلمية كل شيء يتجاوز حدوده أو حقله.

ولكن هنا، أينما ينبغي علينا أن نحدد أنفسنا بقصيدة واحدة فقط، يمكننا أن نباشر العمل ونشرع في دراسة الحالة الثالثة وتأملها، فقط ومن خلال وجهة نظر محددة تم فرضها من خلال مجال مهمتنا الرئيسية، وحتى هنا ينبغي لنا بصرامة أن نحدد أنفسنا باتباع خطوات قليلة. ومع الأخذ بعين الاعتبار ما قيل في الحالة الأولى، فإننا نبدأ مع نتائج توضيحاتنا للمقطع الشعري الأخير في الحالة الثانية.

إن عبارة الموجود الأكثر غرابة بين الموجودات (the *deinotaton* of the *deinon*) تقع أو تكمن، في الواقع، في حالة الصراع بين (*dikē*) و(*technē*). الموجود الأغرب بين الموجودات هو ليس الحدة المستقيمة الصارمة للغريب، لكنه على وجه التحديد غريب بشكل فريدٍ. الصراع بين الحضور الغامر والساحق للموجود ككل والإنسان العنيف الموجود-هناك-[في -العالم]، يخلق إمكانية السقوط في أتون اللا موضوع واللاقضية واللامكان والذي يعني: الكارثة، المحنة. ولكن هذه الكارثة والمحنة؛ إمكانية الكارثة والمحنة لا تحدث فقط أو تأخذ مكانها في النهاية، حينما يفشل فعل واحد من القوة، حينما يخطو الإنسان العنيف ويقوم بحركة خاطئة. لا، هذه الكارثة-المحنة هي أمر أساسي وأصيل وجوهري في وجود الإنسان العنيف، إنها تحكم وتنتظر هذا الصراع بين العنف من جهة، والقوة الغامرة الساحقة التي لاتقاوم من جهة أخرى. العنف ضد القوة الغالبة والراجحة للوجود ينبغي له أن يتبعثر ويتشتت ضد الوجود وأمامه، إذا كان الوجود يحكم في ماهيته، كطبيعة، وكقوة منبثقة.

ولكن هذه الضرورة للكارثة-المحنة يمكن لها فقط أن توجد وتبقى من حيث إن ما يتبعثر ويتحطم ويتشتت ينبغي أن يندفع في مثل هذا الوجود-هناك-[في- العالم]. إن الإنسان مجبر ومفروض عليه أن يكون في هذا الوجود-هناك-[في- العالم]، أن يكون مقذوفاً به في خضم مصيبة، محنة، كرب، ألم، حزن، عوز، ضراء، عناء، هم، إزعاج وبلاء<Not>[1] لمثل هذا الوجود، بسبب القوة الغامرة والساحقه التي لا تقاوم بحد ذاتها، ومن أجل أن يظهر في قوته، فإنه يتطلب المكان، يتطلب مشهد الكشف والفض والتبدي. إن ماهية الوجود وجوهره -هناك-[في- العالم]، يُفتتح ويُفض لنا فقط حينما يُفهم من خلال هذه الحاجة التي تفرض بالقوة بواسطة الوجود بذاته. الوجود التاريخي لهذا الإنسان الموجود-هناك-[في- العالم] يعني: أن يطرح أو يضع ذاته كخرق وفجوة وصدع تنفجر من خلاله القوة الغالبة والراجحة للوجود في مظهرها، فمن أجل هذا الخرق والفجوة والصدع بذاته ينبغي للإنسان أن يتبعثر ويتشتت ويتحطم ضد الوجود.

الموجود الأكثر غرابة بين الموجودات (الإنسان)، هو فقط يمتاز بذلك لأنه، في الأساس، يرعى ويحرس ما هو مألوف، فقط من أجل أن يندفع

(١)إن المعاني القاموسية المذكورة للكلمة الألمانية (Not) هي: حاجة، يريد، كرب، معاناة، عذاب مبرح، غم، محنة، كرب ألم، عسر، ضراء، مصيبة وخطر. ومن حيث إن معنى واحداً يمكن أن يختار من هذه القائمة المذكورة أعلاه، فإن هايدغر يقع اختياره على كلمة حاجة لأنه يستخدم هذه الكلمة « Not» كترجمة لكلمة (chre) في الشذرة السادسة لبارمنيدس. ولكن هذه الكلمة كما تستخدم في اللغة والشعر الألمانيين تحمل التضمينات الأولية للمعاني: معاناة، عذاب مبرح، غم، محنة، كرب، ألم، عسر، ضراء، مصيبة، مشكلة وعناء.ع.ن

ويتقدم فيه وأن يدع ما يهيمن ويسيطرعليه يظهر ليقتحمه من ثم عنوة ويهزمه. الوجود نفسه يقذف بالإنسان في هذا الانفصال، الذي يقوده إلى خلف وما وراء حدود نفسه، ليغامر في خطواته إلى الأمام نحو الوجود، لينجز ويكمل الوجود، ليرسخ ويثبت أسسه في صيغة عمل، وهكذا يحتفظ الوجود بالموجود ككل مفتوح. بناءً على ذلك، لا يعرف الإنسان العنيف اللطافة ولا الدماثة ولا المصالحة <Güte und Begütigung> (بالمعنى الشائع والمألوف)؛ فهو لا يمكن تهدئته واسترضاؤه عن طريق الحصول على النجاح والهيبة والنفوذ والحظوة والتأثير. ففي كل هذا الذي تم ذكره الآن لا يرى الإنسان العنيف والخلاق المبدع فقط مظهراً واحداً من مظاهر التحقق والإنجاز والاكتمال، وهذا بالضبط ما يستخف به ويحتقره ويزدريه. ففي إرادة السعي إلى غير المسبوق، يتخلى هذا الإنسان عن كل أنواع المساعدة. وبالنسبة إليه، تمثل الكارثة-المحنة التأكيد الأعمق والأوسع للقوة السائدة الطاغية التي لاتقاوم. ففي تبعثر العمل المخلوق وتشتته، وفي معرفة الخسارة والضرر والأذى <Unfug> والحمأة (dunghill)، يترك القوة الطاغية والساحقة التي لا تضاهى إلى نظامها <Fug>. ولكن كل هذا لا يحدث في مظهر «التجارب النفسية» أو صيغتها، والتي تتخبط وتتمرغ وتتبعثر فيها نفس الإنسان المبدع الخلاق، ولا تزال تبدو أقل في صورة أو صيغة الشعور التافة والضيق بالنقص، ولكن يحدث كلياً بمعنى الإنجاز ذاته، بمعنى وضعه-في-صيغة-عمل. فكتاريخ فإن القوة الطاغية والساحقة التي لا تقاوم للوجود يتم تأكيدها وتعزيزها ووضعها في صيغ عمل دائماً.

وبالتالي فإن الوجود-هناك-[في- العالم] للإنسان التاريخي هو

فجوة وخرق وصدع يتجسد من خلالها الوجود في الموجود ويمكنه من ثم أن ينفتح وينفض ويتبدى. إنه حادثة أو حالة بحد ذاتها، سقوط بين <Zwischen-fall>، أي حادثة وحالة من خلالها وعلى حين غرة تخرج وتنبثق القوى غير المقيدة للوجود إلى السطح وتنجز وتتحقق كتاريخ. ويمتلك الإغريق معنى عميقاً عن هذا الطابع الفجائي والأصيل للوجود-هناك-[في- العالم] فُرض بواسطتهم على الوجود، الذي يفتح ويفض نفسه لهم كطبيعة ولوغوس و(*dikē*). ولكن من غير المعقول أو من غير المتصور أن الإغريق قد قرروا إنتاج صيغ الثقافة وصناعتها بهذا الشكل لآلاف السنين المقبلة من أجل منفعة التاريخ الغربي وفائدته. ففي سياق الحاجة الفريدة والتي لا نظير لها لوجودهم -هناك-[في- العالم]، فهم وحدهم، في الواقع، الذين استجابوا فحسب لصيغة العنف، وبالتالي ليس بصيغة التخلص من تلك الحاجة بل فقط من خلال تكبيرها وتوسيعها وإنمائها، وباتباع هذا الأسلوب ربحوا لأنفسهم الوضع الأساسي والجوهري والأصيل للعظمة التاريخية الحقيقة.

ينبغي أن نكون قد فشلنا بالفعل في فهم غرابة وجود-الإنسان وسر ماهيته وجوهره، وبالتالي فإن مسألة تجربة الرجوع شعرياً للقبض على أساسه تبدو خطوة في غاية الأهمية ولا مفر منها، إذا أردنا أن ننتزع ونستولي على قيمة أحكام أي نوع كان.

إن عملية تقويم وجود-الإنسان كغرور، غطرسة، عجرفة، عنجهية ووقاحة بالمعنى الاحتقاري والازدرائي المنتقص من القدر يأخذ الإنسان حقاً خارج وسط وسياق حاجته الأساسية كحادثة أو واقعة أو حالة في هذا العالم. الحكم بهذه الطريقة يأخذ الإنسان كشيء موجود هناك بالفعل

مسبقاً، بمعنى أن تضع هذا الشيء في فضاء فارغ، وتقويمه وفقاً إلى البعض من الجداول الخارجية من القيم. ولكن هذا الفهم يماثل النوع ذاته من سوء الفهم عندما تفسر وتؤول كلمات الشاعر كرفض ضمني ومضمر لوجود-الإنسان، كتحذير ولوم ونصح خفي لترك الإنسان نفسه مع العنف، وللحصول على راحة دون عائق. هذا النوع من التأويل والتفسير قد يجد لنفسه التبرير حتى في بعض الأسس من الخطوط الختامية لهذه القصيدة.

إن الموجود الذي هو هكذا (أعني الموجود الأغرب بين الموجودات كلها) ينبغي إقصاءه وإبعاده عن البيت والمجلس. لكن الكلمات الأخيرة للجوقة أو الكورس لا تتناقض أو تتعارض مع ماقيل سابقاً عن وجود-الإنسان. فمن حيث أن غناء الجوقة أو الكورس يتحول ضد الموجود الذي هو الأغرب بين الموجودات، فهذا لكي تقول إن هذا النمط من الوجود هو ليس النمط المتداول في الحياة اليومية. إن مثل هذا النوع من الوجود-هناك-[في- العالم]، لا يمكن العثور عليه في النشاط والصخب المألوف والمعتاد العادي. فهنا لا يوجد ما يثير الدهشة في ما يتعلق بتلك الكلمات الختامية، بل على العكس ينبغي لنا أن نكون مندهشين إذا كانت مفقودة أو غير مذكورة أو غائبة هنا. فموقف هذه الكلمات في الرفض يمثل تأكيداً مباشراً وكاملاً لغرابة الوجود-الإنساني. فمع كلماتها الختامية تتأرجح الأغنية وتخط خطها رجوعاً إلى بدايتها.

ولكن ماعلاقة كل هذا مع الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس؟ إن هذه الحكمة أو القول المأثور لا تتحدث إطلاقاً في أي مكان من أماكنها عن الغرابة. وتقريباً بصيغة باردة تحدد نفسها مع علاقة انتماء الفهم أوالإدراك والوجود بعضها إلى البعض الآخر. ففي التأمل والتفكير ملياً

بهذه الرابطة والعلاقة بين الفهم أوالإدراك والوجود نستطرد أو ننحرف إلى مسار تأويل سوفوكليس وتفسيره. لكن السؤال هنا: كيف يمكن لهذا التأويل أو التفسير أن يساعدانا؟ هل يمكننا ببساطة أن نحوله ونغيره إلى تأويل وتفسير لبارمنيدس؟ الجواب لا، لا يمكننا فعل ذلك. ولكن ينبغي أن نذكر أنفسنا جيداً بتلك الرابطة والعلاقة الأساسية والأولية بين المقال الشعري والمقال الفلسفي، وعلى الخصوص، كما هو الحال هنا، حينما نتعامل مع الشعر والتفكير الذي أثار وأيقظ وأسس ورسخ الوجود التاريخي للناس. ولكن في ماوراء هذه الرابطة العامة، نعثر على السمة المحددة للمعنى والذي هو عام ومشترك لكل من الحكمة والقول المأثور للشاعر والحكمة والقول المأثور الفلسفي.

ففي حالتنا الثانية، وفي محاولة جمع المقطع الشعري الأخير وتلخيصه، نحن نشدد بأناة على العلاقة المتبادلة والمتداولة بين (*dikē*) و(*technē*). وكلمة (*Dikē*) هي النظام ذو القوة الطاغية والساحقة التي لا تقاوم. أما كلمة (*Technē*) فإنها تعني عنف المعرفة. إن العلاقة المتبادلة والمتداولة بينهما هي بالأحرى تمثل حدوث الغرابة.

نحن الآن ندافع عن حقيقة أن العلاقة بين الفهم أو الإدراك (*noein*) والوجود (*einai*)، التي تُعرض وتُبسط وتُحدد في الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس، هي لا شيء أكثرمن تلك العلاقة بذاتها. فإذا تم تأكيد هذا والانتهاء منه، فإننا نكون قد برهنّا خلافنا السابق وهو أن هذه الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس تحدد لأول مرة خطوط ماهية وجود–الإنسان وجوهره، وأنها ليست فقط تحدث أو تكون كي تتحدث عن الإنسان في بعض السمات والجوانب والهيئات المحايدة غير المبالية وغيرالمكترثة كما يُعتقد.

وفي محاولة البرهنة على تأكيدنا ينبغي أولاً أن نقوم بتطوير اعتبارين عامين. ومن ثم ينبغي أن نقوم بتأويل مفصل لهذا الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس.

الاعتبار العام الأول: في العلاقة الشعرية بين (*dikē*) و(*technē*)، فإن كلمة (*dikē*) تمثل وجود الموجود ككل. وحتى من قبل سوفوكليس بزمن طويل نصطدم باستخدام كثير لهذه الكلمة من بين الكلمات الإغريقية العديدة المتداولة آنذاك. وأقدم قول وصل إلينا بهذا الشأن هو قول الفيلسوف الإغريقي أنكسمندريس، حين يتحدث الأخير عن الوجود في علاقة أساسية وأصيلة مع (*dikē*).

وبشكلٍ مماثلٍ، يتحدث الفيلسوف الإغريقي هيراقليطس أيضاً عن (*dikē*)، حينما يحاول أن يقدم عرضاً وبياناً أساسياً عن الوجود. فالشذرة (رقم: ٨٠) تبدأ القول على النحو التالي: «من الضرورة أن نأخذ في الاعتبار والحسبان أن حال الانفصال <Aus-einander-Setzung> كما هو بالأساس حال الاتصال، وأن حال النظام <Fug> كما هو حال عملية التنافس والصراع والنضال والكفاح» (***eidenai de chrē ton polemon eonta xynon kai dikē erin***). إن كلمة (*Dikē*) كبنية حاكمة تعود بمعناها إلى حالة التنافس والصراع والنضال والكفاح والانفصال. هذا الانفصال المكافح والمنافس هو أيضاً، يمثل الطبيعة، التي هي في حالة انبثاق ونشوء، ويسبب أيضاً، لمعان المظهر وتألقه (ان يكون حاضراً)، وطبقاً لذلك يكون وجوداً. (الشذرة رقم: ٢٣ و٢٨).

وأخيراً، يمثل الفيلسوف بارمنيدس بنفسه شاهداً حاسماً على عملية

الاستخدام الفلسفي لكلمة (*dikē*) حينما يتحدث عن الوجود. فبالنسبة إليه تمثل كلمة (*Dikē*) وتشير إلى معنى الآلهة أو ربة الآلهة. فهي التي تحرس بالتناوب وبالتبادل مفاتيح بوابة الدخول والخروج إلى الليل والنهار، أي تحرس طرق الوجود ومساراته (تلك التي تتفتح وتنفض)، وتحرس الظهور أو المظهر (الذي يشوه ويحرف)، وتحرس العدم (الذي يغلق ويسد ويقفل ويضيق). هذا يعني، تحديداً، أن الموجود يفتح ويفض نفسه وذاته فقط من حيث إن بنية <Fug> الوجود تُحرس وتُحفظ. إن الوجود كـ (*dikē*) يمثل المفتاح إلى الموجود في بنيته. هذا المعنى ينبع بدون أدنى شك من الأبيات أو المقاطع الشعرية الافتتاحية العظيمة والقديرة لقصيدة بارمنيدس المواعظية والتوجيهية التي وصلت إلينا. أصبح من الواضح أن كلاً من المقال الشعري والمقال الفلسفي في الوجود يسميان، أعني، يخلقان ويحددان الأشياء مع سلطة الكلمة (*dikē*) ذاتها ونفسها.

أما الاعتبار العام الثاني الآخر الضروري للبرهنة على تأكيدنا فهو يسيرعلى النحو التالي: لقد سبق أن أشرنا كيف أن الموجود بحد ذاته، في عملية الفهم <Vernehmung> والإدراك كتوقع موافق <Vor-nehmung>، يُفتح ويُفض، وعليه فهو يخرج من حالة الخفاء والكتمان إلى حالة الانكشاف والتبدي. فبالنسبة إلى الشاعر، فإن هجوم وانقضاض (*technē*) ضد (*dikē*) يمثل، في الواقع، الحدوث الذي وفقه وبموجبه يتوقف الإنسان عن أن يكون في بيته أو في مسكنه أو في موطنه. وفي عملية نفيه وإبعاده واغترابه وتشرده عن بيته أو مسكنه أو موطنه، فإن البيت أو المسكن أو الوطن هو أول ما ينفتح وينفض ويتبدى بحد ذاته. ولكن وبالتالي معه فقط، ينفتح وينكشف وينفض ويتبدى، الغريب، وأيضاً

تنفتح وتنفض القوة الطاغية الساحقة التي لا تقاوم بحد ذاتها. فخلال حادثة التشرد ينفتح وينفض الموجود ككل. وفي هذا الانفتاح والانفضاض يحدث الانكشاف. ولكن هذا الأمر ليس شيئاً آخر غير حدوث الشيء غير المألوف والغريب.

نعم، للتأكد من ذلك، ربما يجيب المرء، مايقوله الشاعر صحيحاً. ولكن مانفتقده في الحكمة أو القول المأثور الرصين والمتزن الهادئ لبارمنيدس هو موضوع الغرابة التي نتحدث ونتكلم عنها.

وفقاً لذلك، يصبح من المحتم علينا أن نبين طبيعة هذا التفكير الرصين الهادئ في صورته الحقيقية. هذا الأمر سوف نقوم بإنجازه من خلال عملية تفسير وتأويل مطولة وتفصيلية. مقدماً، دعنا نقول في أول الأمر التالي: إذا كان تحول الفهم والإدراك <Vernehmung> في علاقته ورابطته مع الوجود (*dikē*) يتطلب العنف، وكعنف هو في الأساس حاجة <Not> تبقى وتستمر وتتحمل وتدوم فقط من خلال حالة الصراع بمعنى (*polemos*) و(*eris*)؛ وإذا كان في هذا الطريق من البرهنة يتحول الفهم والإدراك الى صيغة أكثر عمقاً بحيث يصبح مرتبطاً صراحة مع اللوغوس، وأن هذا الأخير يبرهن ويثبت على أنه أساس وجود- الإنسان [في- العالم]، حينئذ فإن تأكيدنا للعلاقة الداخلية بين الحكمة والقول المأثور الفلسفي والشعر سيتم أثباتها بيسر.

ينبغي لنا أن نبين ثلاثة أشياء:

(١) ليس الفهم والإدراك عملية أو طريقاً أو نهجاً، بل هما بالأحرى قرار.

(٢) إن الفهم والإدراك يقومان من خلال علاقة أساسية وأصيلة مع اللوغوس. وإن اللوغوس هو حاجة وعوز وفاقة.

(٣) إن اللوغوس هو الأساس الأصلي للغة. فهو بحد ذاته عملية صراع، وهو في الوقت ذاته الأساس الذي يبنى عليه وجود- الإنسان- التاريخي- هناك-[في- العالم]، في وسط الموجودات ككل.

(الإضافة الأولى): من أجل القبض-وعلى نحو كافٍ-على ماهية (*noein*)، الفهم والإدراك وجوهرهما، فإنه لا يكفي هنا أن نتجنب خلطه ومزجه مع نشاط التفكير ومع الأحكام العقلية. نحن قد وصفنا الفهم والإدراك أعلاه كموقف متقبل لحالة ظهور الموجود. فهو في حد ذاته يمثل رحيلاً أو سيراً مستقلاً نحو طريق أو مسار متميز ومختلف عن كل المسارات الأخرى. وهذا الأمر يتضمن أن الفهم والإدراك يختصر الطريق نحو نقطة التقاطع أو مفترق الطرق أو المسارات الثلاثة. وهذه المهمة يمكن إنجازها فقط من خلال وعبر قرار للوجود ضد العدم، وعليه، هو يمثل عملية صراع مفتوحة مع الظهور. ولكن مثل هذا القرار الأساسي ينبغي أن يستخدم العنف كأداة إذا كان يريد أن يواظب ويثابر بنجاح ضد الضغط المتواصل لحالة الانغماس في الحياة اليومية المبتذلة والمألوفة العادية. إن عنف مثل هذا القرار الحاسم والقاطع على طول الطريق المتجهة نحو وجود الموجود ينتزع الإنسان لامحالة من بيته وموطنه، ذلك المكان الذي تحدث فيه الأمور ببساطة ويعتبر الوسط الأكثر قرباً وحميمية ومألوفية إليه.

فقط إذا فهمنا الإدراك والفهم كرحيل بحد ذاته سوف نكون حينئذ محصنين تماماً ضد المغالطة التي تنشأ من تأويله وتفسيره فحسب كنشاط إنساني بين النشاطات الأخرى، أو استخدامه لتوضيح-ذاتي لقابليته

الروحية أو حتى للبعض من العمليات السيكولوجية التي تحدث لكي تستمر وتتواصل بعضها مع البعض الآخر. لا، إن الفهم والإدراك هو انتزاع الموجود أو سحبه بعنف من الضغط المعتاد للحياة-وكذلك القيام بذلك عن طريق الحركة العكسية المناقضة. إن علاقته مع وجود الموجود لا تكتمل. فتحديد وتسمية تلك العلاقة هو ليس تأكيد واقعة فحسب، لكنه إشارة ولفت انتباه إلى حالة الصراع الذي بموجبه تتشكل تلك العلاقة. إن الحكمة أو القول المأثور هي قول رصين ومتزن في سياقات الفلسفة التي تمثل لها الصيغة الأساسية للرثاء والشفقة، في الواقع، صرامة التفكير المفهومي ودقته.

(الإضافة الثانية): نحن قد اقتبسنا الشذرة (رقم:٦) عن طريق توضيح الاختلاف والتمايز بين الطرق والمسارات الثلاثة. وفي القيام بذلك نؤجل عمداً وعن تصور وتصميم عملية طرح التأويل المطول التفصيلي للمقطع الشعري الأول. في غضون ذلك، لقد وصلنا إلى قراءته وسماعه بشكل مختلف: (*Chrē to legein te noein t'eon emmenai*). ولكن حتى ذلك الحين كنا قد ترجمناه على النحو التالي: «الشيء الضروري هو التجمع والحشد[1]، إنه بداية الرحلة بالإضافة إلى الفهم والإدراك: الموجود «هو» الوجود». ونحن نرى هنا أن كلاً من مصطلحي (*noein*) و(*legein*)، الفهم والإدراك واللوغوس، يتم ذكرها معاً، وكذلك كلمة

(١) هنا يخطئ هايدغر في عرض الاستشهاد أو الاقتباس بشكل طفيف. أنظر الترجمة ص:١٥٦. هناك ترد كلمة «sammelnd» بينما ترد هنا «gesammelt»؛ وكذلك هناك ترد الكلمة «Seiend in dessen Sein» بينما ترد هنا «das Seiend (ist) Sein» وكذلك أضيفت «von diesem» ع.ن

(*chrē*) فقد تم وضعها بشكلٍ لافتٍ للنظر في بداية المقطع الشعري. إن الشيء الضروري هو الفهم والإدراك واللوغوس معاً. كلمة (*legein*) تم ذكرها مع الفهم والإدراك كعملية لذات الصفة والميزة. في الواقع، إن كلمة (*legein*) كان قد تم ذكرها أولاً. هنا، كلمة اللوغوس لا يمكن أن تعني أو تعبر عن معنى الجمع كتعليق الوجود، ولكن ينبغي أن يكون معناها مساوياً للفهم والإدراك، ويدل على الفعل (الإنساني) للعنف، والذي بموجبه وبمقتضاه يتجمع الوجود في وحدة. الشيء الضروري هو عملية جمع تتلاءم وتخص وتنسجم مع الفهم والإدراك. إن كلاً من الشيء الضروري والفهم والإدراك ينبغي أن يحدث «في سبيل أو مصلحة الوجود». التجمع يعني هنا الأمر التالي: هو أن تجمع وتلملم ذاتك ونفسك وسط هذا التشتت في ما هو زائل وغير دائم، استرداد ذاتك أو استعادتها من وسط هذا الغموض والارتباك في الظهور أو المظهر. ولكن هذا الجمع، والذي لا يزال ابتعاداً وطرداً، يمكن أن ينجز فقط من خلال معنى الجمع والحشد الذي هو في الأصل تحول إلى، أعني، الى ذلك الذي يرسم الموجود في وحدة الوجود. وهكذا، فإن اللوغوس كجمع يصبح حاجة شيء ضروري <Not> وأجزاء من اللوغوس بمعنى تجمع الوجود (physis). إن اللوغوس-كتجمع، ولملمة الإنسان لنفسه نحو حالة التطابق والتلاؤم والموافقة <Fug>-هو أول من يحضر ويجلب ويأتي بوجود الإنسان إلى جوهره وماهيته، وبالتالي يدفعه إلى التشرد، من حيث إن البيت والمنزل والملجأ يهيمن عليه معنى مظهر المكان العادي والمألوف والشائع.

يبقى علينا أن نطرح السؤال اللاحق وهو: لماذا تم ذكر كلمة (*legein*) قبل كلمة (*noein*)؟ الجواب على النحو التالي: إنه ومن خلال كلمة

(*legein*) تحصل كلمة (*noein*) أولاً على ماهيتها وجوهرها كتجمع وحشد للفهم والإدراك.

إن هذا التعريف لماهية وجود-الإنسان وجوهره، في بداية بزوغ الفلسفة الغربية لم ينجز ويكتمل من خلال الاستيلاء على أي صفة من الصفات في الموجود الحي الذي يسمى بـ «الإنسان» في مقابل الكائنات الحية الأخرى. الوجود الإنساني يعين ذاته من خلال علاقته مع الكل. فماهية الإنسان وجوهره يظهران ويبيّنان نفسيهما هنا كعلاقة تفتح وتفض أولاً الوجود إلى الإنسان. إن وجود- الإنسان، كحاجة وشيء ضروري <Not> للفهم والإدراك والجمع، هو الوجود المقاد والمدفوع<Nötigung> في حقل حرية التعهد والمهمة والمشروع، التجسد المعقول والمتحصف للوجود. هذه هي ميزة وخصيصة التاريخ.

فمن ماهية اللوغوس وجوهره، كتجمع، تتبع نتيجة أساسية وجوهرية لميزة كلمة (*legein*) وخاصيتها. وبما أن كلمة (*legein*) تعطي معنى التجمع، فهي، من ثم، تتحدد مع عملية الوحدة الأساسية والأصيلة للوجود؛ ولأن الوجود يعني أن تحضر وتأتي إلى وسط وحيز التكشف والتبدي والتمظهر، فإن هذا التجمع يمتلك صفة أساسية وجوهرية وحقيقية لعملية الفتح والفض والانفتاح، وجعل الأشياء تتجلى وتتبدى بوضوح. وعليه، فإن كلمة (*legein*) تدخل في علاقة تضاد وتناقض واضحة وحادة مع الإخفاء والاختباء.

هذا الأمر تم الإعلان عن صحته وإشهار الشهادة والتصديق عليه بشكلٍ مباشرٍ لا يدع مجالاً للشك والخطأ بواسطة الحكمة والقول المأثور لهيراقليطس. فالشذرة (رقم:٩٣) تقول التالي: «الحاكم الذي

نبؤتـه تحدث في معبد دلفي (*oute legei oute kryptei*) هي لا تجمع ولا تخبىء (*alla sēmainei*)، لكنها تعطي وتمنح وتبعث الإشارات والتلميحات». هنا التجمع يعني أن تفتح وتفض، أن تجعل الشيء يتجلى ويتمظهر واضحاً.

هنا، أعتقد أنه بوسعنا أن نطرح سؤالاً بسيطاً: من أين لكلمة (*legein*)، التي هي بمعنى «تجمع»، أن تكتسب معنى «جعله يظهر» (كشف وإظهار) وفي التضاد والتعارض مع معنى كلمة الخفاء والاختباء، إذا لم يكن من أساس قوة علاقتها مع اللوغوس بمعنى الطبيعة؟ إن القوة التي تنبثق وتنشأ تظهر وتبيّن نفسها هي، في الواقع، تمثل حالة التكشف والتجلي والتمظهر والتبدي للعيان. بناءً على ذلك، فإن كلمة (*legein*) تعني الأمر التالي: هو أن تنتج وتخرج وتقدم التكشف والتجلي والتمظهر بحد ذاته، هو أن تنتج وتخرج وتقدم الموجود في حالة تكشفه وتجليه وتمظهره وتبديه للعيان. وهكذا، فإن اللوغوس، ليس فقط عند هيراقليطس ولكن أيضاً عند أفلاطون، يمتلك صفة إظهار الشيء وإشهاره واضحاً. ويصف أرسطو كلمة (*legein*) للوغوس بجلب وإحضار وتبيان ذاته (*apophainesthai*).[1] وبما أن إبطال معنى اللوغوس يعني أن تجعل المنطق جهازاً يمكن أن يتلاءم بدقة مع رؤى أفلاطون وأرسطو الفلسفية، فإن هذا الوصف لكلمة (*legein*) بالكشف والفض والتبدي للعيان وجعل الشيء واضحاً، تشير بقوة إلى أن هذا كان هو المعنى الأصلي والجوهري لها. ومنذ ذلك الحين، ولما يقارب ألفي عام، هناك روابط وعلاقات بين اللوغوس و(*alētheia*)، والطبيعة (*noein*)، والفكرة ظلت مختفية ومختبئة بشكل غير واضح.

---

(١) Heidegger, **Sein und Zeit,** § 7 und 44 7 und 44.

ولكن في البدء[ينبغي القول]: إن اللوغوس، كجمع يجعل الشيء يتجلى بوضوح، وكوسط يبيّن ويبرزحالة الوجود كملاءمة وتطابق وموافقة <Fug> وقدرة أو طبيعة، أصبح بهاتين الوظيفتين يمثل ماهية الإنسان التاريخي وجوهره. لهذا السبب، لم يتطلب الأمر أكثر من خطوة واحدة لفهم كيف، من ثم، فَهم وحَدد اللوغوس ماهية اللغة وجوهرها، وكيف أصبح اللوغوس يعبر عن اسم المقال. وطبقاً لمعناه التاريخي، وكذلك لمعنى التاريخ بوصفه فتحاً وكشفاً وفضاً للماهية الإنسانية، فإن وجود-الإنسان، في الواقع،هو اللوغوس، [بمعنى] هو جمع وفهم وإدراك وجود الموجود: إنه حدوث الموجود الأغرب بين الموجودات، والذي من خلال العنف، ومن خلال أفعال القوة فيه <Gewalttätigkeit> يمكن للطاغي والساحق الذي لا يقاوم أن يتجلى ويتبدى ويقف شاخصاً بوضوح. ولكن الكورس أو الجوقة في قصيدة أنتيغون لسوفوكليس تخبرنا التالي: «معاً، مع رحيل الإنسان باتجاه مسارات الوجود يعثر على نفسه في حضرة الكلمة، في حضرة اللغة».

وبخصوص ماهية اللغة وجوهرها، فإن السؤال عن جذورها قد تمت أثارته وطرحه مراراً. الناس كانوا يبحثون عن الجواب لهذا السؤال في طرق وأماكن بعيدة. وهناك يكمن في الواقع أولاً جواب حاسم لهذا السؤال: إن أصل اللغة يظل سراً وأحجية ومعضلة وخفاء؛ ليس لأن الناس لم يكونوا أذكياء بما فيه الكفاية لفهم هذه الأحجية، ولكن لأن حدة ذكائهم قد خطت منذ البداية خطوة خاطئة حتى قبل أن يباشر بالعمل. إن أصل اللغة هو في الأساس سر وأحجية. وهذا يعني أن اللغة يمكن أن تكون قد انبثقت ونشأت من القوة الطاغية والساحقة التي لا تقاوم، من الغريب

والفظيع، من خلال رحيل الإنسان باتجاه مسار الوجود. في هذا الرحيل، اللغة هي وجود متجسد ومنتظم في كلمة، أعني: الشعر. اللغة هي شعر بدائي وأصلي حيث من خلاله يتحدث الناس عن الوجود. والعكس بالعكس، إن الشعر العظيم، والذي بموجبه يدخل الناس التاريخ، يبدأ أو يفتتح صب لغته وقولبتها [من خلال وسط الوجود]. والإغريق هم أول من خلقوا وأبدعوا وجربوا هذا الشعر من خلال الشاعر هوميروس. لقد تجلت وتفتحت اللغة لوجودهم-هناك-[في -العالم] على شكل ترتيب وصور تفتح وتفض الموجود وتظهره للعيان.

وبأي حال من الأحوال، فإنه ليس من البديهي ضمناً أن اللغة تمثل اللوغوس، والجمع بذاته. ولكننا نفهم جيداً هذا النوع من تأويل اللغة كلوغوس حينما نتأمل البداية التاريخية لوجود الإغريق-هناك-[في-العالم]، حينما نفهم الاتجاه والسياق الأساسي الذي من خلاله يتبدى ويكشف الوجود عن نفسه لهم، والذي فيه ومن خلاله جلب الإغريق وأحضروا الوجود ليقوم واقفاً، وليثبتوا ويصنعوا توازنه في الموجود.

إن الكلمة، والاسم، تحيي وتُعيد الموجود المنبثق والناشئ من حالة التدفق والصعود المباشر القوي والساحق الذي لا يقاوم، إلى وجوده الحقيقي، وتحافظ عليه في حالة الانفتاح وتعيين الحدود، في حالة الثبات والدوام. [علاوة على ذلك،] فإن عملية تسمية الأشياء لا تأتي متأخرة، بمعنى تشترط وجوداً مسبقاً وبالفعل لموجود متجلٍ وواضح وظاهر مع إشارات التعيين والدلالة؛ ولكن بالعكس، أعني: أن فعل العنف، في الأصل، هو الذي يفتح ويفض ويكشف الوجود، بعدها [بالتزامن] تأتي الكلمة فتغوص وتنغرز وتخترق هذا الوجود وتنزل من هذا الحقل العلوي

الذي كانت تستقر فيه لتصبح بعد ذلك مجرد علامة، وهذه العلامة تتدفق وتنبثق وتتقدم لتقتحم ذاتها قبل الموجود. إن الكلام الأصلي البدائي **يفتح ويفض ويكشف عن وجود الموجود في بنية وسياق ووسط الجمع** والحشد. وهذا الانفتاح والتبدي والكشف يجمع ويحشد بالمعنى الثاني: إن الكلمة تصون وتحافظ على ماكان قد تم جمعه في الأصل من قبلها، وهكذا تدير <verwaltet> وتنظم القوة الطاغية والساحقة التي لا تقاوم. **ففي وسط النفوذ الدائم والنشاط المستمر للوغوس، والذي هو الجمع والحشد، يكون الإنسان بمثابة الفاعل والجامع والمحشد. فهو الذي يأخذ على عاتقه مسؤولية الحكم والضبط والهيمنة والسيطرة والقيادة وينجح في أداء مهمة إدارة القوة الطاغية الساحقة التي لا تقاوم.**

ولكننا نعرف جيداً أن هذا العنف هو الذي يمثل الشيء الأغرب بين كل الأشياء، مُستفزاً ومُندفعاً بواسطة جراءته وجسارته (tolma)، فإن الإنسان، بالضرورة ولامحالة، سوف يلاقي الشر وكذلك سوف يلقى الأشياء الشجاعة والنبيلة. فحيثما تتحدث اللغة كجمع أو حشد عنيف، كحد من جبروت القوة الطاغية الساحقة التي لا تقاوم، تتحدث كحماية، حينها وحينها فقط سيكون عمل الإرادة بالضرورة هو تحطيم القيود <Ungebundenheit> وتكسيرها وحالة الفقدان والضياع التي يعانيها الإنسان. نتيجة لذلك، فإن اللغة، الكلام، هي في الوقت ذاته حديث فارغ ومتبطل وخامل وكسول، وهي، في الواقع، عملية إخفاء أكثر من كونها فضاً وكشفاً وتبدياً للوجود، إنها تشتت، واضطراب، وفوضى، وخلل أذى وضرر<Unfug> أكثر منها تجميع في بنية ونظام. اللوغوس، كله بذاته، لا يمكن له أن يصنع اللغة. إن كلمة (*legein*) تعني الحاجة: (*chrē*) إلى أو

نحو (*legein*)، تعني الشيء الضروري هو تجميع وحشد واستقطاب فهم وإدراك لوجود الموجود. (لماذا هذه الحاجة؟).

(الإضافة الثالثة): بما أن ماهية اللغة وجوهرها قد تم العثور عليهما في فعل التجمع والاستقطاب والحشد ضمن وحدة الوجود، فإن اللغة، كوسيلة الكلام اليومية، تلتقي حقيقتها فقط حينما يتكيف ويتوجه الكلام والإصغاء والسمع نحو اللوغوس كتجمع وحشد واستقطاب في معنى الوجود. لأنه في الوجود وفي بنيته، فإن الموجود في الأصل وبشكلٍ حاسمٍ، في البداية كما كان، (*legomenon*) يُجّمع، يُقال ويُلفظ ويُفكّر فيه. <vor-und hervorgesprochen>. الآن على الأقل قد فهمنا واستوعبنا السياق الكامل لقول بارمنيدس: إن الفهم والإدراك «noein» يحدث ويأخذ مكانه لأجل الوجود ولمصلحته ومنفعته.

إن الفقرة (الشذرة رقم:٨، السطور: ٦-٣٤) تجري على النحو التالي: «هناك رابطة أو علاقة متأصلة وفطرية بين الفهم والإدراك ولأجلها يحدث ويأخذ الفهم والإدراك مكانه.[1] لأنه بدون الموجود، الذي يتحدث الوجود عنه مسبقاً وبالفعل، لن يكون بوسعك أن تعثر وتبلغ حالة الفهم والإدراك». إن علاقة هذه الفقرة مع اللوغوس كطبيعة تجعل من (*legein*) في صيغة جمع أو حشد مدرك، وتجعل الفهم كمجمع أو محشد. بناءً على ذلك، فإن كلمة (*legein*)، إذا ظلت بمعنى الجمع، ينبغي أن تبتعد عن كل ما هو مجرد شائعة، عن كل الكلام وزلاقة اللسان الفارغة. وفي

---

(١) هذا الاقتباس قد تمت ترجمته نوعاً ما بشكل مختلف في الصفحة رقم ١٧٤-١٧٥. ع.ن.

الحقيقة لقد قام بارمنيدس بتمييز التعارض والتناقض الحاد بين اللوغوس و(*glōssa*) (الشذرة رقم:٧، السطر رقم: ٣ وما بعده). هذه الفقرة التي تتطابق وتنسجم مع بداية الشذرة (رقم:٦) والتي تشير إلى المسار الأول الذي لاغنى عنه نحو الوجود، تقول: «إن الشيء الضروري يجمع شتات نفسه، يركز على وجود الموجود». هنا وتحديداً في الشذرة (رقم:٧) يعطي بارمنيدس نصيحة ومشورة للسير نحو الطريق أو المسار الثالث، الطريق نحو الظهور أو المظهر. إنه الطريق الذي يقود من خلال الموجود والذي أيضاً يقف على هيئة مظهر وشكل. إنه طريق مألوف. بناءً على ذلك، فإن الإنسان المتعقل والحصيف ينبغي أن يعيد ويرجع ذاته بلا كلل من هذا الطريق ويضعه في طريق (*legein*) و(*noein*) لوجود الموجود:

«لا تدع العادة الماكرة والبارعة الكائدة أن ترمي بك على قارعة هذا الطريق جاعلة إياك تخسر ذاتك في خطيئة عمياء وجلسة صاخبة وزلاقة اللسان عوضاً عن ذلك حاول أن تختار وتميز وتقرر <entscheide scheidend>.

إن ما هو جالس أمامك، متجمع ومحتشد في هيئة واحدة، هو بالأحرى نصيحة ومشورة الصراع والتعارض والتناقض والتضارب المتعدد، المقدم بواسطتي».

اللوغوس يقف هناك في علاقة قريبة جداً مع (*krinein*)، لفصل (Scheiden)، بمعنى القرار<Entscheiden> في التجمع نحو حشد الوجود. الاختيار<das auslesende «Lesen»> هو الأساس والبرهان لمطاردة الوجود وخوض غمار المعركة ضد الظهور أو المظهر. إن معنى كلمة (*krinein*) يتضمن، من بين مايتضمن من معانٍ، معنى الاختيار والانتقاء، لصالح، لوضع المقاييس التي من شأنها أن تعيين وتحدد المكانة والمنزلة والترتيب.

هذه النقاط الثلاث تحمل تأويلنا بعيداً بما فيه الكفاية تبيّن لنا أن بارمنيدس كان أيضاً، يتحدث عن السمات والميزات الأساسية للوغوس. **اللوغوس هو حاجة وعوز<Not>، وهو جوهرياً يتطلب العنف لرد** ومنــع وصد الكلام والتشتت والتبدد. إن اللوغوس كـ(*legein*) يتعارض ويتضارب مع الطبيعة (*physis*). وفي هذا القرار فإنه، كتجمع وحشد، يصبح بمثابة الأساس لوجود-الإنسان-هناك-[في- العالم]. لهذا السبب، **بإمكاننا أن نقول: إن التعريف الحاسم لماهية الإنسان قد أُنجزت واكتملت لأول مرة في هذا القول [لبارمنيدس]. أن تكون إنساناً يعني هو أن تأخذ زمام مسؤولية الجمع على عاتقك، أن تتعهد وتتولى وتباشر بمهمة الفهم** والإدراك الجامع لوجود الموجود، الدمج والتجسيد والاتحاد المتعقل الحصيف للظهور في عمل، ولإرادة <verwalten> التكشف والتبدي والانكشاف، والحفاظ عليه ضد حالة الحجب والتخفي.

وهكذا، وفي البدايات المبكرة الأولى للفلسفة الغربية، أصبح من البديهي أن يشمل سؤال الوجود بالضرورة في طياته أساسات الوجود-هناك[في -العالم].

هذه العلاقة بين الوجود والوجود-هناك-[في- العالم] (وعملية البحث والاستقصاء المطابقة لها) لم يتم جسها ولمسها وحتى تناولها كثيراً بواسطة الصيغ الإبستمولوجية للسؤال، ومازال تناولها يتم بشكلٍ أقل أهمية عن طريق المحادثات السطحية التي ملخصها أن كل وجهة نظر عن الوجود تعتمد على وجهة نظر الإنسان. (إن البحث في الوجود، ذلك الذي يهتم ليس فقط في وجود الموجود ولكن، في الوجود بذاته وفي ماهيته وجوهره، يستدعي بوضوح ترسيخ أساس الوجود-هناك[في-

العالم]، في سؤال الوجود). لهذا السبب وفقط لهذا السبب حصراً نعطي لهذا الأساس إسم «الأنطولوجيا الأولية والأصلية». (انظر كتابي «الوجود والزمان»، و«مدخل [إلى الميتافيزيقا»]).

نحن نقول: إن هذا الكشف والفض الأولي لماهية وجوهر وجود-الإنسان[في- العالم]، هي خطوة أساسية وفي غاية الأهمية. ولكن لم يتم الحفاظ عليها والإمساك بها وتثبيتها كبداية عظيمة. فلقد كانت تمتلك نتيجة مختلفة تماماً: تعريف «الإنسان كحيوان عاقل»، الذي اكتسب سمة التداول لاحقاً في الغرب والذي بقي غير مهتز أو متزعزع في أسسه في حقل الرأي والموقف السائد. وعن طريق البرهنة على الهوة الموجودة ما بين هذا التعريف والكشف والفض الأولي لماهية الإنسان وجوهره، نحن نختار الصيغة التي تجسد البداية والنهاية. النهاية التي تفتح وتكشف وتفض نفسها في الصيغة أو المعادلة التالية: (*anthrōpos*)=(*ion logon echonōz*)، بمعنى: الإنسان حيوان مجهز ومزود بالعقل. فلأجل البداية ارتجلنا الصيغة أو المعادلة التالية والتي في الوقت ذاته توجز تفكيرنا في هذه النقطة: (*physis=logos anthrōpon echōn*): الوجود، القوة الظاهرة الطاغية والساحقة التي لا تقاوم، يوجب ويحتم التجمع والحشد الذي يتخلل وينتشر ويعد في الوقت ذاته الأرضية لوجود-الإنسان-هناك-[في- العالم].

والنهاية، للتأكد من ذلك، تحتفظ ببقايا وآثارالعلاقة بين اللوغوس ووجود- الإنسان-هناك-[في- العالم]، ولكن اللوغوس منذ فترة طويلة قد تجسد في قابلية وقدرة الفهم والعقل. وتلك القابلية ذاتها تقوم على أساس وجود<Vorhandensein> حيوانات من نوع خاص، على أساس

الحيوان (*zōion beltiston*) الذي تحول إلى الأفضل (بالإشارة الى قول زينوفون).

ولكن الأمر على العكس تماماً، إن وجود-الإنسان، في الواقع، كان قد تجذر وتأسس من خلال عملية فتح وكشف وفض وجود الموجود.

ففي ضوء المنظور العام والتعريف السائد المنتشر، وفي ضوء المنظور الحديث والمعاصر للميتافيزيقا، نظرية المعرفة، والأنثروبولوجيا، والأخلاق، والتي كلها تتحدد وتتعيين بواسطة المنظور المسيحي، فإن تأويلنا لهذه الشذرات ينبغي أن يظهر على أنه تشويه وتحريف اعتباطي واستبدادي. هذا الأمر صحيح. ففي وجهة النظر الحالية والمألوفة فإن ما قيل هنا هو فقط نتاج المنهج الهايدغري الوحيد الجانب البعيد المنال للتأويل، والذي أصبح بالفعل يضرب به المثل. ولكن هنا، ربما نسأل، في الواقع، أو ينبغي أن نطرح السؤال اللاحق: ما هو التأويل الصحيح والموثوق به، هل هو تأويل المنهج الذي يتبنى ببساطة المنظور الذي يسقط أويقع فيه، لأن هذا المنهج أوهذا الخط من النظر، يقدم ذاته كشيء مألوف وواضح-بذاته؟ أم هو التأويل الذي يطرح على بساط البحث ويُسائل المنظور المألوف والمعتاد ويخضعه إلى الامتحان من الأعلى إلى الأسفل، لأن تصور هذا الخط الأخير من النظر - وهو هكذا فعلاً في الواقع - لا يقود إلى ما ينبغي أن يكون مرئياً في الوجود.

صحيح، أن التخلي عن المنظور المألوف والمعتاد والرجوع إلى التأويل الذي هو يطرح ويثير التساؤل أيضاً، هو بمثابة قفزة أو نقلة مفاجئة سريعة. فمن أجل القفز والقيام بهذه النقلة السريعة على المرء أن يتبع خطوات الطريق المناسب. إنه الطريق الذي يقرر كل شيء؛ لأنه يتضمن أننا أنفسنا

في الواقع نطرح الأسئلة، وأن هذه الأسئلة في المقام الأول تخلق وتصنع منظوراتنا اللاحقة. لكن هذا الأمر لا ينجز بخجل وعلى نحو استبدادي واعتباطي، ولا ينجز بواسطة التشبث بالنظام الذي يطرح ويثبت كمعيار أو مبدأ، ولكنه ينجز، في الواقع، في الضرورة التاريخية <Notwendigkeit> وخارجها، ينجز من خلال حاجة <Not> الوجود التاريخي-هناك-[في-العالم].

أن تجمع وتحشد وتدرك وتفهم (*Legein*) و(*noein*)، هو في الواقع حاجة وفعل العنف ضد القوة الطاغية والساحقة التي لا تقاوم، ولكن في الوقت ذاته هو فقط ودائماً يعود إليها. مراراً وتكراراً، ينبغي للأشخاص العنيفين أن يتراجعوا بخوف من هذا الاستخدام المريع للقوة ولكنهم غير قادرين على الامتناع والتخلي عنها. وفي وسط هذه الإرادة الكارهة والمعارضة للسيادة والسيطرة أحياناً، فإن الريبة على الأرجح تستشيط غضباً في الوقت الذي ربما تصبح فيه الإرادة الطاغية والساحقة الشيء الأكثر أمناً وتسود تماماً إذا كان تخفي واختباء الوجود-القوة المنبثقة، والتي ماهيتها وجوهرها اللوغوس، هي جمع وحشد المتناقضات والمتعارضات- يحفظ ببساطة، إذا كانت كل إمكانية للظهور، في معنى محدد، كل إمكانية للتجلي والتبدي والظهور يتم إنكارها. إن عنف الموجود الذي هو الأغرب بين الموجودات يشتمل على الافتراض (والذي يتضمن في الواقع أسمى إدراك وتمييز وإقرار): التغلب وقهر القوة الظاهرة من خلال التراجع والعدول عن كل انفتاح نحوها ومقاومتها بواسطة إنكار كل قوتها الكلية التي تمثل الموقع الذي تتبدى وتتجلى فيه بذاتها.

ولكن بالنسبة إلى الوجود-هناك، فإن مثل هذا الرفض للانفتاح

نحـو الوجود يعني إنكار وهجر مـاهيته وجوهره التي تتطلب: إما الانبثاق من الوجود أو أنه لم يدخل مطلقاً الوجود-هناك. وهذا الأمر تم التعبير عنه بواسطة سوفوكليس من خلال الجوقـة أو الكورس في تراجيديـا أوديب كولونس (في السطر ١٢٢٤ وما بعده: «مطلقاً لم يدخل الوجود-هناك ويسود ويعم على وحدة الموجود ككل»)، (*mē phyanai ton hapanta ni/kāi logon*).

أبداً لم يأخذ مسؤولية الوجود-هناك على عاتقه (*mē phynai*)، هو رأي يقال عن الإنسان، الإنسان كجامع للطبيعة هو أساساً وفي الأصل يُجمع معها. هنا، الطبيعة (*physis*) و(*phynai*) تستخدم بالعلاقة مع وجود-الإنسان، بينما يستخدم اللوغوس بالعلاقة مع المعنى الهرقليطيسي، كنظام سائد ومهيمن للموجود ككل. هذه الكلمات الشعرية أعلاه تعبر عن العلاقة الحميمة بين الوجود-هناك- [في- العالم] وعملية فتحه وفضه وتبديه؛ وأنها تقوم بذلك عن طريق تسمية الأبعد عن الوجود، يعني، اللا أو عدم -الوجود-هناك. هنا تنكشف الإمكانية الأكثر غرابة والأكثر فظاعة للوجود-هناك-[في -العالم]: إمكانية كسر وخرق القوة الغالبة والسائدة للوجود عن طريق الفعل السامي والبارز للعنف ضد ذاته. إن الوجود-هناك يمتلك هذه الإمكانية ليس بصيغة أو على شكل مراوغة وتملص وتجنب وهروب فارغ؛ لا أبداً، فمن حيث هو كذلك، فإن الوجود-هناك-[في- العالم] هو هذه الإمكانية الصرفة بذاته، لأنه كوجود-هناك-[في- العالم]، ينبغي، من خلال ممارسة كل فعل من أفعال العنف، أن يتحطم ويتبعثر ضد [جدار] الوجود.

هذا التأويل يبدو وكأنه يحمل النزعة التشاؤمية بين ثناياه. ولكن

سيكون من الخطأ تماماً أن نطبق هذا المصطلح (التشاؤمية) على وجود-الإغريقي-هناك-[في- العالم]. ليس لأن الإغريقي كان في الأساس شخصاً متفائلاً، ولكن لأن هذا المصطلح، في الواقع، ليس له أي علاقة مع حياة الإغريقي. فالإغريق كانوا متشائمين أكثر من أي وقت مضى يمكن أن يكون به المرء متشائماً. ولكنهم كانوا أيضاً أكثر تفاؤلاً من أي متفائل. بعبارة أخرى، إن وجودهم التاريخي هناك[في العالم] كان يسبق، في الواقع، أي نزعة تفاؤلية وتشاؤمية معاً.

إن الحديث عن «التفاؤلية» و«التشاؤمية» هو أن تنظر إلى مسألة الوجود-هناك-[في- العالم] على أنها مسألة أو اقتراح مهمة أو عمل ناجح أو غير ناجح. هذا الموقف أعلاه كان قد قدم التعبير عنه من خلال كلمات الفيلسوف شوبنهاور المعروفة: «إن الحياة عبارة عن تجارة لا تغطي تكاليفها». إن ما يجعل هذا التعبير لشوبنهاور غير صحيح وخاطئ ليس لأن «الحياة» في النهاية لا تغطي تكاليفها، ولكن لأن الحياة (كوجود-هناك) ليست تجارة أوعملاً أو مهنة إطلاقاً. ولكن بصدق وبدقة أكثر، وعلى مدى القرون القليلة المنصرمة، أصبحت الحياة فعلاً وكأنها نمط معين من التجارة والعمل أو امتهان مهنة. ولهذا السبب يعتبر وجود الإغريق-هناك-[في- العالم]، بمثابة شيء غامض ومبهم وسري وخفي بالنسبة إلينا حتى الآن.

إن عدم-الوجود-هناك-[في- العالم] هو بمثابة انتصار فائق وبارز على الوجود. الوجود-هناك هو في الحقيقة محنة متواصلة ومطردة تنتج من جراء الهزيمة والمحاولات المتجددة للعنف ضد الوجود: ففي مكان وموقع ظهوره، فإن الوجود الكلي السلطة والقادر على كل شيء (حرفياً)

يكسر وينتهك <vergewaltight، للقيام بالعنف، للاغتصاب> الوجود-هناك-[في- العالم]؛ في الحقيقة، الوجود هو هذا الموقع أو المكان، الذي يحيط ويستحوذ <umwaltet und durchwaltet> على الوجود-هناك-[في- العالم]، وبذلك يمسك به ويقبض عليه بإحكام في الوجود.

اللوغوس والطبيعة كلاهما يتحركان بشكلٍ منفصلٍ وبعيد الواحد منهما عن الآخر، لكن اللوغوس لم يتهرب أو ينفلت بعد من الطبيعة. وهذا يعني، أنه مازال غير مواجه لوجود الموجود في مثل هذا الطريق، أنه مازال لم يتخذ موقفاً «تجاهه»، معيناً ومحدداً نفسه (كعقل) كمحكمة عدالة للوجود: إنه لم يتعهد أو يباشر بعد بمهمة تحديد وإدارة وضبط وجود الموجود.

هذا التطور يتأسس فقط حينما يفقد اللوغوس ماهيته وجوهره الأولي، حينما يكون الوجود كطبيعة مُغطى ومحجوباً ومستوراً وقد أُسيء فهمه وتأويله. إن وجود - الإنسان-هناك-[في- العالم] يقوم ويحدث طبقاً لذلك. إن النهاية البطيئة للتاريخ، النهاية البطيئة التي نحن واقفون على أساسها لفترة طويلة من الزمن، هي، بالأحرى، هيمنة وسيطرة التفكير كنسبة وسبب (بمعنى «الفهم» بالإضافة إلى «العقل» على وجود الموجود. هنا يبدأ السباق والمنافسة والخصام والتنافر بين مذهبي «العقلانية واللاعقلانية»، السباق الذي تمتد آثاره حتى هذا اليوم في كل تمويه وتنكر يمكن تخيله وتصوره وتحت العناوين الأكثر تناقضاً وتنافراً وخصومة وعداوة. «اللاعقلانية» هي فقط تمثل حالة إخفاق وضعف واضح «للعقلانية»، وهي إذن، نوع ونمط من العقلانية. فهي مسار يخرج من «العقلانية»، هروب إلى طريق لا يقود إلى الانفتاح ولكن فقط يسقطنا في

الشرك ويربكنا أكثر من «العقلانية»، لأنه ببساطة يؤدي إلى الرأي الذي يقول: إن بإمكاننا أن نهزم العقلانية فقط من خلال القول لا لها، بينما هذا العمل فقط يصنع ويحوك مكائدها ودسائسها ومؤامراتها الأكثر خطراً من خلال إخفائها عن النظر.

في هذه الكتاب، نحن لا نقترح عملية وصف التاريخ الداخلي لهيمنة وسيطرة التفكير (كنسبة وسبب للمنطق) على وجود الموجود. وبمعزل عن الصعوبة المتأصلة والملازمة لمثل هذه المهمة أو المشروع، فإن مثل هذا التعليل لا يمكن له أن يمتلك قوة الحجة التاريخية أو القدرة على الإقناع التاريخي حتى نثير ونوقظ نشاطات التساؤل المستقل المنبعثة من تاريخنا ولمصلحته في وقته الحالي.

مع ذلك، من الضروري جداً أن نبيّن أن الفصل والتمييز الأولي والأصلي بين اللوغوس والطبيعة قادا إلى انفصال وانسحاب وانعزال اللوغوس، الذي أصبح بمثابة نقطة البداية لسيطرة العقل وهيمنته.

هذا الانفصال والانعزال والانسحاب للوغوس قد عمل على إرساء قواعد وأسس طريق البداية للوغوس كي يكون بمثابة محكمة العدل على الوجود، الذي حدث وأخذ مكانه في الفلسفة الإغريقية بذاتها. يمكن لنا فقط أن نتمكن من استيعاب الفلسفة الإغريقية كبداية إلى الفلسفة الغربية إذا فهمنا أيضاً، هذه البداية فقط بمعنى بداية النهاية. لأنه بالنسبة إلى الفترة اللاحقة أصبحت هذه النهاية بمثابة «البداية»، لدرجة أنها أخفت وغطت البداية الأصيلة والحقيقية. ولكن هذه البداية التي هي نهاية للبداية العظيمة، أقصد فلسفة أفلاطون وأرسطو، تبقى عظيمة حتى وإن كنا على خصام معها وننتقص ونشكك في عظمة نتائجها الغربية.

الآن، نحن نطرح السؤال اللاحق: كيف حدث هذا الفصل والانسحاب والعزل للوغوس؟ كيف حصلت هذه الأسبقية للوغوس على الوجود؟ **كيف دخل الفصل بين «الوجود والتفكير» في صيغته الفاصلة والحاسمة؟** هنا، بإمكاننا فقط أن نرسم ونخطط هذا التاريخ في بعض من الضربات أو جرات القلم الجريئة. نبدأ من النهاية ونسأل:

(١) ما هو نوع العلاقة وطبيعتها بين الطبيعة واللوغوس في نهاية الفلسفة الإغريقية، تحديداً في فلسفة أفلاطون وأرسطو؟ كيف يمكن للطبيعة أن تُفهم؟ ماهي الصورة والوظيفة التي يفترضها ويتولى تنفيذها اللوغوس؟

(٢) كيف حدثت هذه النهاية؟ وما هو الأساس الحقيقي لهذا التحول؟

(الإضافة الأولى): في النهاية، إن كلمة فكرة أو مثال (*eidon*) جاءت إلى الصدارة كإسم حاسم ومهيمن يعبر عن الوجود (*physis*). ومنذ ذلك الحين أصبح تأويل الوجود كفكرة أو مثال هو التأويل السائد والمهيمن على كل التفكير الغربي طوال تاريخ تحوله حتى الوقت الحالي. هذا الأصل يوضح أيضاً، لماذا، في أوج وفي الذروة العظيمة والنهائية الخاسمة للفترة الأولى للتفكير الغربي، وأعني تحديداً في نظام هيغل، أي حقيقة الحقيقي، أن الوجود، في المعنى المطلق، كان يدرك ويفهم كفكرة أو مثال ويعبر عنه بهذه الكلمة. ولكن ما الذي تعنيه مسألة وجوب تأويل الطبيعة كمثال عند أفلاطون؟

إن في وصفنا التمهيدي للتجربة الإغريقية للوجود، كنا قد اعتبرنا كلمة فكرة أو مثال (eidos) بين الكلمات التي يمكن أن تسميه. وفي قراءة فلسفة هيغل أو أي مفكر حديث آخر، أو في دراسة الفلسفة السكولائية الوسيطية،

نلتقي ونصادف مراراً معنى استخدام كلمة «فكرة أو مثال» للتعبير عن الوجود. هذا الأمر، إذا لم نكن مخطئين هو أمر غامض ومبهم ولا يسبر غوره على أساس الأفكار المتداولة والحالية وفي ضوئها. نحن يمكن أن نفهم هذا الأمر بيسر إذا شرعنا فعلاً من نقطة بداية الفلسفة الإغريقية. ومن ثم نستطيع أن نقيس فوراً وعلى الحال المسافة التي تفصل بين تأويلات الوجود كطبيعة وتأويلاته كفكرة أو مثال.

كلمة «فكرة» أو «مثال» تعني ذلك الذي ينظر إليه في الظاهر، في المظهر أو في الهيئة التي تقدم. إن مايقدم هو الظهور أو المظهر. ظهور الشيء أو مظهره هو ذلك الوسط الذي، كما نقول، من خلاله وفيه يقدم الشيء ويعرف نفسه الينا، يضع نفسه ويموقعها أمامنا <vor-stellt> على النحو الذي يقف به أمامنا، ذلك الحيز الذي فيه بحد ذاته، يمكن للشيء أن يقدم ويعرض، أي، أنه بالمعنى الإغريقي الوجود. هذا الوقوف هو ثبات واستقرار ودوام ذلك الذي ينبثق وينشأ من ذاته ينبثق وينشأ من الطبيعة. ولكن من وجهة نظر الإنسان، هذا الوقوف الشاخص–هناك–[في– العالم] للثبات والدوام، هو في الوقت ذاته سطح ذلك الشيء الذي يقدم ويعرض من خلال ذاته، ويمكن فهمه. ففي الظهور أو المظهر، وفي الحاضر، يقدم الموجود ماهيته وكيفيته. إنه مفهوم ومعتبر ومأخوذ، إنه في حيازة وامتلاك الظهور والمظهر، وخاصيته <Habe>، إنه حضور الحاضر الذي يمكن مناله وبلوغه: (*ousia*). وعليه، فإن كلمة (*ousia*) يمكن أن تعني المعنيين اللاحقين: حضور شيء ما؛ وهذا الشيء الحاضر حاضر في ما يعبر عنه ظهوره أو مظهره <Aussehen>.

هنا، اختفى واختبأ مصدر وأصل التمييز والفصل بين الماهية والوجود

(*essentia and existentia*). (في حين إذا تبنينا، وعلى نحو أعمى، التباين والاختلاف التقليدي والجاري المتداول بين الوجود والماهية، فإننا سوف لن نفهم بدقة إطلاقاً كيف يبرز الاختلاف بين الوجود والماهية وينشأ بينهما من وجود الموجود، وبالتالي، وبهذه الطريقة يصفه ويميزه. ولكن إذا فهمنا الفكرة (الظهور أو المظهر) كحضور، فإنها تكشف وتبوح بنفسها في معنيين: كاستقرار، ثبات ورسوخ ودوام؛ وكوقوف وانتصاب (*Ständigkeit*). ففي الظهور أو المظهر يقع أو يمكن وقوف وانتصاب التكشف والتبدي والانكشاف خارجاً، كوجود بسيط (*estin*). في الظهور أو المظهر ينكشف وينفتح الشيء الثاني ذلك الذي يظهر ويتبدى، ذلك الذي يقف شاخصاً، إنه الوجود (*ti estin*).

وهكذا فإن الفكرة أو المثال تبني وتؤسس الموجود. لكن، هنا، الفكرة و(*eidos*)، يتم استخدامهما بمعنى واسع، فهما لا تشيران فقط إلى ذلك المرئي بالعين المجردة ولكن أيضاً، إلى كل شيء يمكن أن يفهم ويدرك. ما هو الموجود؟ أمر يقع ويكمن في ظهوره أو مظهره، لكن الظهور والمظهر يقدمان الشيء (يجعلانه حاضراً).

مع ذلك، ينبغي أن نسأل الآن، هل أن هذا التأويل للوجود كفكرة أو كمثال ليس إغريقياً صرفاً وعلى نحو أصيل؟ وبعد كل هذا، فإنه ينبثق وينشأ من الضرورة التي لا يمكن إنكارها، أي، من حالة تجربة الوجود كطبيعة، كقوة منبثقة، كظهور، كوقوف بثبات في الضوء. ولكن هذا الشيء الذي يظهر ما الذي يبيّن لنا ويكشف عن ظهوره (*Erscheinen*) إن لم يكن مظهره (*Aussehen*)، إن لم يكن الفكرة فحسب؟ ففي أي طريق من الطرق يختلف تأويل الوجود كفكرة عن تأويله كطبيعة؟ هل أن التراث

[الفلسفي] ليس صائباً تماماً في أن يرى ويقوم الفلسفة الإغريقية-كما يفعل وعلى مدى قرون-في ضوء سياق الفلسفة الأفلاطونية؟ بعيداً عن أن يمثل الأمر تناقضاً وتعارضاً مع البداية، ولانقول هنا انحداراً وذبولاً تدريجياً، فإن تأويل أفلاطون للوجود هو وحده، في الواقع، الذي طور وشحذ هذه البداية ورسخها وجذرها وثبتها في «نظرية المثل». إن فلسفة أفلاطون كانت بمثابة إتمام واكتمال هذه البداية.

في الواقع، لا يمكن إنكار حقيقة أن تأويل الوجود كفكرة أو مثال نشأت وانبثقت من التجربة الأساسية للوجود كطبيعة. إنه، كما نقول، نتيجة ضرورية لماهية الوجود وجوهره كانبثاق ونشوء ساطع <وضوح، ظهور، تألق وسطوع>. وهنا لا يوجد رحيل أو مغادرة، ولا نذكر سقوطاً، من البداية. لا، هذه هي الحقيقة.

ولكن إذا كانت النتيجة الأساسية تُرفع عالياً إلى مستوى الماهية أو الجوهر بذاته، وتأخذ مكان الماهية أو الجوهر، فماذا بعد؟ حينذاك سنسقط من الأعلى، وهذا بدوره يجب أن يولد نتائج غريبة. وهذا الذي حدث فعلاً. إن جوهر المسألة لا يكمن في وصف الطبيعة كفكرة ولكن يكمن حقاً في أن تصبح الفكرة هي التأويل الوحيد والحاسم للوجود.

فنحن نستطيع أن نقوم ونقدر بيسر المسافة التي تفصل بين التأويلين إذا تأملنا بدقة الاختلاف في المنظورات والسياقات التي يحملها كل واحد منهما، والتي من خلالها يتحرك تعريفا الوجود، أعني، تعريف الطبيعة وتعريف الفكرة. إن الطبيعة (*physis*) هي عبارة عن قوة منبثقة، وقوف شاخص-هناك-في ذاته، ثبات واستقرار ورسوخ. أما الفكرة، الظهور أو المظهر كما يمكن رؤيته وملاحظته، فهي تحديد الراسخ والثابت من حيث،

وفقط من حيث إنه يلاقي ويصطدم بالرؤية. لكن الطبيعة كقوة منبثقة هي على المنوال نفسه ظهور وتجلٍ. باستثناء أن الظهور والتجلي أمر يمتاز بالغموض والإبهام. **فالظهور والتجلي يعني أولاً: ذلك الذي يجمع ذاته،** الذي يجلب- نفسه-إلى حالة الوقوف شاخصاً في وحدته وكذلك ليقف. ولكنه يعني ثانياً: ذلك الواقف بالفعل هناك، يقدم الطليعة والصدارة، يقدم السطح، يقدم الظهور من أجل أن ينظر إليه.

وانطلاقاً من وجهة نظر المكان، فإن الاختلاف القائم بين الظهور الأول والظهور الثاني هو أن الظهور بالمعنى الأول والأصلي هو إحضار وجلب- ذاته- للوقوف في وحدة تتضمن المكان، الوسط الذي يتم فتحه أولاً؛ وكما يقف الظهور الأول هناك، فإنه يخلق ويوجد المكان لذاته؛ إنه يحدث وينتج المكان وكل شيء يخضع ويعود إليه، إنه ليس نسخة منقولة. أما الظهور بالمعنى الثاني، فإنه ينبثق من المكان المنتهي بالفعل؛ إنه يتموضع ويتموقع في مقاييس صلبة لهذا المكان، ونحن نراه من خلال النظر إليه. إن الرؤية تصنع الشيء. والآن هذه الرؤية، أعني رؤية الشيء، أصبحت العامل الحاسم والفاصل بدلاً من الشيء بذاته. فالظهور في المعنى الأول يفتح ويفض المكان. أما الظهور بالمعنى الثاني فإنه فقط يحيط ويرسم خطاً حول المكان ويقيسه والذي تم فتحه وفضه بالفعل ومسبقاً.

ولكن، ألم تخبرنا الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس الأمر التالي: إن «الوجود» و«الفهم والإدراك» كليهما-ذلك الذي يُنظر إليه ويمثل النظر والرؤية-يخصان ويعودان الواحد منهما إلى سياق الآخر. نعم، للتأكد من ذلك، إن الشيء المُشاهد والمرئي يخص ويعود إلى حقل النظر أو

الرؤية، ولكن من هذا لا يتبع أن الوجود-المنظور والمُشاهد -المرئي وحده يحدد أو يستطيع أن يحدد حضور الشيء المنظور أو المُشاهد. إن الحكمة أو القول المأثور لبارمنيدس لم تقل لنا إن الوجود ينبغي أن يُفهم على أساس الإدراك، أي، فقط محض شيء يُفهم أو يُدرك؛ لكنها تقول، على الأصح: إن الفهم والإدراك ينبغي أن يعتبر وجوده ووظيفته في عملية المعرفة لغرض الوجود أو لفائدته. الفهم والإدراك ينبغي، من ثم، أن يفتح ويفض الموجود حينما تتم إعادته وإرجاعه إلى وجوده؛ ينبغي أن يُعتبر أن الموجود هو من يعرض ويقدم نفسه وما هو الى سلطة الفهم والإدراك. ولكن في عملية تأويل الوجود كفكرة أو مثال [كما حدث في فلسفة أفلاطون] ليست النتيجة الأساسية والأصيلة فقط، هي التي انعطفت وفُتّلت وجُدّلت في الماهية ولكن أيضاً التزييف والتحريف والتشويه قد أُسيء تأويله وفهمه مرة أخرى. وهذا الأمر أيضاً قد حدث تحديداً، في مسار التجربة والتأويل الإغريقي.

إن الفكرة، كظهور أو مظهر للموجود، تأتي لكي تشكل وتؤسس الماهو أو الماهية. وبالتالي وبهذه الطريقة تصبح الماهية والجوهر، أي، مفهوم الماهية والجوهر أيضاً غامض وملتبس:

(أ) إن الموجود يؤكد نفسه، إنه يمتلك السلطة والقوة، فهو يستدعي ويحشد ويجلب ويحضر إلى الوجود كل مايخصه ويتعلق به ويناسبه وينسجم معه، ومن ضمن ذلك بدقة، سمة وخاصية الصراع والتعارض والتضارب والتنافس والتناقض.

(ب) إن الموجود يؤكد نفسه كهذا وذاك؛ إنه يمتلك قوة التحديد والتقرير.

لقد بينّا بشكلٍ مختصرٍ كيف تنبثق الماهية (*ti estin*) في مسار التغيير والتحول من الطبيعة إلى الفكرة، وكيف تأتي (*hoti estin*) لكي تتميز عنها. وعليه، فإننا أشرنا إلى أصل الماهية والوجود (*essentia and existentia*) وبيّناه في الوقت ذاته. هنا، سوف لن نخوض في غمار هذا الموضوع كثيراً. (في الحقيقة، هذا السؤال تمت مناقشته بتفصيل في المحاضرة غير المنشورة بعد والتي ألقيناها في الفصل الدراسي الصيفي من عام ١٩٢٧).

ولكن حالما تقيم ماهية الوجود وجوهره في الفكرة، فإن الفكرة كوجود للموجود، تصبح ذلك الذي هو أكثر وجوداً وكينونة في الموجود. لقد أصبحت الفكرة تمثل الوجود الحقيقي الواقعي للموجود (*ontōs on*). بعبارة أخرى، إن الوجود، كفكرة، تم إعلاؤه ورفعه، وأصبح يمثل الوجود الحقيقي والواقعي، بينما الوجود بذاته، والذي كان سابقاً سائداً ومسيطراً، تدهور في مكانته وتراجع إلى ماكان يسميه أفلاطون (*mē on*)، إن ما هو واقعي أو محسوس ينبغي أن لا يكون أو لا يعتبر الوجود الحقيقي، وهو ليس الوجود الحقيقي بالمرة، لأنه عندما يتحقق في الحقل المحسوس فإنه دائماً يشوه ويزيف ويمسخ الفكرة أو المثال المحض النقي الخالص عن طريق تجسيده ودمجه مع المادة. إن الفكرة أو المثال أصبحت الآن بمثابة الشكل (*paradeigma*). وفي الوقت ذاته، أصبحت الفكرة بالضرورة مثالاً أعلى. في حين أن النسخ لهذا المثال الأعلى هو بالأحرى ليس واقعياً وحقيقياً؛ إنه فقط يقاسم الوجود، إنه (*methexis*). ونتيجة لذلك، فإن الهوة أو الصدع (*chōrismos*) انفتح بالفعل وتوسع بين الفكرة كما هي في

الواقع، أي النموذج والطراز الأصلي، وما هو ليس كذلك، أي فقط نسخ ونقل وتقليد ومحاكاة وتشبيه واستعارة وصورة لهذه الفكرة أو المثال.

انطلاقاً من وجهة نظر الفكرة أو المثال، أصبح الظهور الآن يأخذ معنى جديداً. إن مايظهر-الظاهرة-لم يعد يعني الطبيعة (*physis*)، أو القوة المنبثقة، ولاهو معنى التبدي أو التجلي الذاتي للظهور أو المظهر؛ لا، إن الظهور يعني، الآن، انبثاق ونشوء النسخ والنقل والتقليد والمحاكاة والتشبيه والاستعارة. وبما أن نشوء النسخ والنقل والتقليد والمحاكاة والتشبيه والاستعارة لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يعادل نموذجه الأصلي [المثال الأفلاطوني]، فإن ما يظهر هو فقط ظهور فحسب، في الواقع، فقط محض وهم وانخداع وخيال ونسيج كاذب وصورة خادعة ونقص وعجز وخلل وهو، في الحقيقة، مقدار النقص وعلة العيب. الآن أصبح مصطلح (*on*) مميزاً ومختلفاً عن مصطلح (*phainomenon*). وهذا التطور جلب معه أيضاً نتيجة حيوية أخرى. ولأن المستودع الحقيقي للوجود هو الفكرة أو المثال، وهذا هو النموذج والطراز الأصلي الحقيقي، فإن كل فتح وانفضاض وتبد للوجود ينبغي أن يهدف ويصبو إلى استيعاب وهضم هذا النموذج، أن يتكيف مع الفكرة والمثال. إن حقيقة الطبيعة كانفتاح وتجلٍ وتبد (*alētheia*)، وتلك التي هي ماهية القوة المنبثقة وجوهرها، أصبحت الآن استيعاباً وامتصاصاً وهضماً وتجهيزاً وتوفيقاً (*homoiōsis*) و(*mimēsis*) وتكيفاً بواسطة....، أصبح تصحيح الرؤية والتصور، تصحيح الفهم والإدراك كتمثل وتصور.

حينما نفهم كل ذلك تماماً، يصبح هناك أمر واحد لا يتم إنكاره وهو أن تأويل الوجود كفكرة أو كمثال هو في الحقيقة أمر بعيد كل البعد عن

البداية الأصلية [للفلسفة]. ولكن عندما نتحدث عن الانحدار والهبوط والنزول [في تأويل معنى الوجود في تاريخ الفلسفة] ينبغي أن يلاحظ أن هذا الانحدار يبقى مقامه أمراً بارزاً وشامخاً وعالياً، فهو لا ينحدر أو يغرق في الانحطاط والخسة والسفالة [بل يرفع شأن الوجود الى مقام الفكرة أو المثال]. فنحن نستطيع أن نحكم على التشريف والتعظيم والإعلاء من الأمر اللاحق: إن العصر العظيم لوجود الإغريقي-هناك[في- العالم] هو فقط في الأساس يمثل العصر الكلاسيكي؛ لقد كان هذا العصر عصراً عظيماً جداً لدرجة أنه زودنا الشروط الميتافيزيقية التي تقوم عليها إمكانية كل قواعد التفكير الكلاسيكي. المفهوم الأساسي والجوهري للفكرة والمثال، (*paradeigma*) و(*homolōsis*) و(*mimēsis*) كان ينذر بحق في ميتافيزيقية العصر الكلاسيكي. لم يكن أفلاطون قد أصبح كلاسيكياً بعد، لأنه كان لا يمكن له أن يكون مجرد واحد من الكلاسيكيين، لكنه كان يمثل بالأحرى عميد الكلاسيكية الأول كلها. إن تحول تأويل الوجود من الطبيعة إلى الفكرة أعطى بحد ذاته سبباً لنهوض واحد من أكثر الحركات الفكرية جوهرية وكمالاً في تاريخ الغرب، وليس فقط فنه.

الآن، دعنا نرى ما الذي تحول إليه اللوغوس مع تأثيرعملية التأويل الجديد للطبيعة. الموجود ينفتح وينفض ويتكشف في اللوغوس ومن خلاله كتجمع وحشد. هذا كان، في الواقع، حجم أهمية التأثير الأول في اللغة. نتيجة لذلك، يصبح اللوغوس التحديد والتعيين الأساسي والأصيل للمقال. اللغة هي-ما يُلفظ ومايُقال ومايمكن أن يُقال مرة أخرى وأخرى- الأمين والحارس على الموجود المتجلي والمتبدي. إن ما قيل مرة واحدة يمكن أن تتم إعادته ونقله مرات ومرات. إن الحقيقة التي تحفظ في اللغة

يمكن لها أن تنتشر، وفي إطارالعملية التي يجمع وينفتح وينفض فيها الموجود في الأصل فإنه لا يجرب في كل وقت ذلك لنفسه. ففي عملية الانتقال والحركة تفصل وتفك الحقيقة ذاتها كما كانت عن الموجود. وهذا يمكن أن يذهب بعيداً إلى درجة أن التكرار، في هذه المسألة، يصبح مجرد ثرثرة بواسطة الروتين (*glōssa*). إن التعبير والبيان مُعرضان دائماً إلى هذا النوع من الخطر.[١]

ومن هذا يتبع أن القرار المتعلق بالحقيقة يتأثر كثيراً بحالات الصراع القائم بين المقال الأصيل ومجرد الثرثرة حوله. اللوغوس بمعنى المقال والنطق والكلام والقول والتعبير يصبح الحقل والحيز والمشهد المتعلق بخصوصية الحقيقة، أي أنه في الأصل انكشاف الموجود وتبديه وكشفه، ومن ثم وبالتالي، كشف وجوده. في البداية، إن اللوغوس كجمع وحشد يمثل حادثة التكشف والتبدي والانكشاف، حيث يتجذر بقوة في هذا التكشف والتبدي والانكشاف ويخدمه. الآن، اللوغوس كتعبير وعرض أصبح مسكناً وملاذاً للحقيقة-الحقيقة بمعنى الصح. وهذه العملية تتوج وتبلغ الذروة مع افتراض تأثيــر أرسطو الذي يقول: إن اللوغوس كتعبير وعرض هو ذلك الأمر الذي إما أن يكون صحيحاً أو خاطئاً. إن الحقيقة تلك التي، في الأصل، تنفتح وتتبدى وتنكشف، وإنها حدوث الموجود السائد والمهيمن بذاته، محكوماً ومُداراً بواسطة الجمع والحشد، أصبحت الآن صفة أو خاصية للوغوس. وفي تحولها إلى صفة أو خاصية للتعبير والبيان والكلام والعرض والتقرير، فإن الحقيقة تبدل مسكنها

---

(١) Heidegger, Sein und Zeit, §§ 44.

ومأواها؛ وتغير أيضاً ماهيتها وجوهرها. وانطلاقاً من وجهة نظر التعبير والعرض والبيان والكلام والتقرير، فإن الحقيقة، في الواقع، تُنجز وتُكتمل إذا كان المقال المتقيد والملتزم بها بالأحرى، الأمر الذي تتحدث عنه. أي بعبارة أخرى، إذا تعقب ولاحق التعبير والعرض والبيان والكلام والتقرير الموجود. إن الحقيقة تصبح الصحيح أي صحة وصوابية اللوغوس. ومع هذا الاستنتاج ينطلق اللوغوس من تضمينه وشموله الأصلي في عملية حدوث الانكشاف والتبدي والتجلي والكشف، من أجل أن يتم اتخاذ القرار المتعلق بالحقيقة وبالتالي، المتعلق بالموجود ويُبنى على أساس اللوغوس ومع رؤيته؛ وهذا الأمر يطبق على القرار المتعلق ليس فقط بالموجود ولكن أيضاً حتى، وقبل كل شيء، المتعلق بالوجود. اللوغوس هو الآن (*legein ti kata tinos*)، أن تقول شيئاً ما عن شيء ما آخر. إن مايتم التحدث عنه هو ذلك الذي في كل حالة يؤكد التعبير والعرض والبيان والكلام، يؤكد ما يقف أمامه متهيئاً ومصنوعاً بالفعل أي الموضوع <das ihm Vorliegende> *hypokeimenon*، *(subjectum)*. فمن وجهة نظر اللوغوس، كتعبير وعرض وبيان وكلام مستقل، يصبح الوجود هو هذا الوجود الذي- يقف- أمامنا. (إن تعريف الوجود هذا، المماثل والمشابه للفكرة والمثال، يُنذر ويتنبأ به في الطبيعة. فقط القوة التي تنبثق وتنشأ في ذاتها يمكن، كحضور، أن تأتي لتحدد وتعرف ذاتها كظهور وموضوع جاهز <Vorliegen>).

ففي التعبير والعرض والبيان والكلام ربما يتم تمثل الموجود الأساسي والتعبير عنه بطرق متعددة: كشيء يمتلك كذا وكذا من الصفات، وكشيء يمتلك كذا وكذا من المقدار والحجم والكمية، وكشيء يمتلك كذا وكذا

من أنواع العلاقات المختلفة. ولأن الخصائص والمقادير والأحجام والكميات والعلاقات المذكورة تواً هي تحديدات وتعيينات ومحددات للوجود، لأن تلك الأشياء، كأنماط للوجود الملفوظ والمُقوّل، تشتق من اللوغوس، ولأنها تذكر وتعرض كمقولات (*katēgorein*)، فإن تحديدات وجود الموجود وتعييناته ومحدداته تسمى بالمقولات (*katēgorein*). وهكذا، فإن مذهب الوجود وتحديدات وتعيينات ومحددات الموجود بحد ذاته يصبح الحقل المعرفي الذي يبحث عن خطاطة المقولات وعن ترتيبها ونظامها ووظيفتها. إن الهدف الرئيسي لكل أنطولوجيا هو مذهب المقولات. فمنذ فترة طويلة كانت مسألة اعتبار الصفات الأساسية للوجود كمقولات أمراً مفروغاً منه تماماً. ولكنه في الأساس يصبح أمراً غريباً وغامضاً إذا فهمنا ليس فقط كيف انفصل اللوغوس عن الطبيعة، ولكن أيضاً كيف تَمَوقع ونَصب نفسه على النقيض والتضاد من الطبيعة كحقل حاسم وفاصل ومهم، ونفهم مصادر ومنابع كل تحديدات وتعيينات ومحددات الوجود.

لكن اللوغوس، الطبيعة، والكلام بمعنى التعبير والعرض والبيان، أصبحت كلها بمثابة الحاكم على وجود الموجود بعمق، بمعنى أنه، كلما يقف تعبير وعرض وبيان واحد ضد الآخر، وحينما يحدث التناقض، حينها لا يمكن للمتناقض أن يكون أو يوجد. والعكس بالعكس، إن ما هو غير متناقض على الأقل يمتلك إمكانية الوجود. إن الجدال والخلاف القديم، ما إذا كان مبدأ التناقض لأرسطو يحمل دلالة «أنطولوجية» أم دلالة «منطقية»، قد تم طرحه ووضعه بطريقة خاطئة، لأنه بالنسبة إلى أرسطو لم يكن هناك لا «أنطولوجيا» ولا «منطق». كلاهما، الأنطولوجي

والمنطقي، نشآ وانبثقا من أساس الفلسفة الأرسطية لاحقاً. في الواقع، إن «قانون التناقض» يمتلك دلالات ومعاني «أنطولوجية»، لأنه القانون **الأساسي والأصلي للوغوس، إنه «قضية منطقية». بناءً على ذلك، فإن** تعطيل «مبدأ التناقض» وإيقافه في الجدل أو الديالكتيك الهيغلي هو، في الواقع، ليس نهاية هيمنة وسيطرة اللوغوس والحد منه، ولكنه فقط وضع نهاية لحدته وشدته القصوى. (ينبغي لهيغل أن يمنح إسم **«المنطق» إلى ما هو ميتافيزيقي في الواقع، أي، إلى «الطبيعة»، أن يسمي ويستدعي كلا من: اللوغوس كمسكن ومأوى للمقولات، واللوغوس بمعنى الطبيعة الأصلية).**

فمن خلال صيغة التعبير والعرض أصبح اللوغوس شيئاً موجوداً بالفعل هناك. أصبح شيئاً في متناول اليد، وبموجبه يستطيع المرء أن يتعامل ويعالج الأشياء من أجل كسب الحقيقة وضمانها كإشارة للصح والصواب. والخطوة القصيرة التالية كانت فقط أخذ هذا المنهج في البحث في الحقيقة كأداة (*organon*)، يمكن أن تعالج وتتعامل مع الأشياء وفقاً للطريق الصحيح. إن ما جعل كل هذا الأمر شيئاً أكثر ضرورة وأهمية هو التحول الذي حصل، أعني، **تحول الطبيعة وتغييرها إلى فكرة (*eidos*)** وتحول اللوغوس وتغيره إلى مقولات (*katēgoria*)، وعليه فإن عملية الفتح والفض والكشف الأصلية لوجود الموجود كانت قد توقفت، ومن الآن فصاعداً فإن الحقيقة، يتم تأويلها كشيء صحيح وصائب، تنتشر ويتم تداولها فقط عن طريق النقاش والتعليم والقواعد، أصبحت بثبات شيئاً أوسع وأكثر تملقاً. فلمصلحة ومنفعة هذه العملية ينبغي للوغوس أن يُصاغ ويُعدل وُيصنع على شكل آلة. الآن أصبح المنطق فقط على وشك الولادة.

وفي الواقع، لم يكن بداعي الخطأ أن مدارس الفلسفة القديمة قد صنفت ووضعت كل بحوث أرسطو في ما يتعلق باللوغوس تحت عنوان «أرغانون». فإن المنطق مع المبادئ الرئيسية لتلك المدارس قد اكتمل بالفعل. وبعد أكثر من ألفي عام لاحقاً، قام الفيلسوف كانط بالتصريح في تصدير الطبعة الثانية من كتاب «نقد العقل المحض» أن المنطق «منذ أرسطو لم يقم بخطوة واحدة إلى الوراء»، لكنه «في الوقت ذاته لم يكن قادراً ولم ينجح في أخذ أي خطوة إلى الأمام حتى يومنا هذا، وبالتالي، لكل مظاهر الفكر المتنوعة يبدو أنه قد أُختتم واكتمل عقده». إن الأمر ربما لا يبدو هكذا وعلى هذا المنوال فحسب، إنه هكذا بالفعل وحقاً بشكلٍ لا يساوره أي شك. لأنه وبالرغم من وجود فلاسفة مثل كانط وهيغل وبحجميهما، فإن المنطق لم يقم بأي خطوة إلى الأمام في ما يتعلق بالأسئلة الأساسية والأولية والجوهرية [للفلسفة]. الخطوة الوحيدة الممكنة المتبقية هو أن نقف ونتطلع إلى الأساس الحقيقي الذي منه انبثق المنطق ثم نقوم بقلبه (كمنظور مهيمن ومسيطر لتأويل الوجود وتفسيره).

دعنا، الآن، نوجز كل ما قيل حول موضوعي الطبيعة (*physis*) واللوغوس (*logos*): الطبيعة (*physis*) أصبحت فكرة أو مثالاً (*paradeigma*)، الحقيقة أصبحت الصح والصواب. اللوغوس أصبح التعبير والعرض والبيان، مكان وموضع الحقيقة كصح وصواب، مصدر وأصل المقولات، المبدأ الأساسي والأصلي في ما يتعلق بإمكانات الوجود. الفكرة والمقولة أصبحتا مصطلحين يهمينان ويسيطران ليس فقط على التفكير والفعل والتقويم الغربي، بل أصبحتا في الواقع تهيمنان وتسيطران على الوجود-الغربي-هناك-[في-العالم] ككل. إن التحولات

الحاصلة في الطبيعة واللوغوس وبالتالي علاقتهما الواحد مع الآخر هي انحدار وهبوط من البداية الأولى للفلسفة. فلسفة الإغريق فتحت واحتلت العالم الغربي ليس في بدايتها الأصلية ولكن في بدء وأول النهاية، والتي أعتبرت في فلسفة هيغل بمثابة صيغة عظيمة وحاسمة. فحينما يكون التاريخ أصيلاً فإنه لا يموت فقط بواسطة التوقف؛ إنه لا يتوقف هكذا عن الحياة (ver-enden) مثل الحيوانات بأنواعها. التاريخ لا يمكن له أن يموت تاريخياً.

ولكن ما الذي حصل، ما الذي كان ينبغي أن يحصل في الماضي كي يؤدي إلى جر الفلسفة الإغريقية إلى بدء النهاية هذه وأولها، إلى هذا التحول للطبيعة واللوغوس؟ هذا الأمر يأخذنا ويقودنا إلى السؤال الثاني.

(الإضافة الثانية): في التحول الذي وصفناه، هناك عاملان مهمان تنبغي ملاحظتهما.

(أ) هذا التحول بدأ في الماهية والجوهر الحقيقي لكل من الطبيعة واللوغوس، أو لنتوخى الدقة أكثر، في نتيجة هذه الماهية أو الجوهر أن مايظهر (في سطوعه وإشراقه) يبيّن المظهر أو الهيئة؛ إن ما تم قوله يدخل فوراً في حقل وعالم الكلام والتعبير والعرض والبيان. وهكذا، فإن التغيير لا يأتي من الخارج بل يأتي «من ضمن ومن الداخل». ولكن ما الذي يعني هذا «من ضمن ومن الداخل» هنا بدقة؟ هذا السؤال لا يقيم أو يوجد في الطبيعة (*physis*) لأجل ذاتها ولا في اللوغوس لأجل ذاته. فقط رأينا من خلال أطروحة بارمنيدس أن الاثنين [الطبيعة واللوغوس] يرتبطان بعضهما مع البعض الآخر بشكلٍ أساسي. فالعلاقة بينهما تمثل بمثابة المبدأ والأساس الحافظ والمدعم والمتحكم في ماهيتهما وجوهرهما،

في «قلبهما وصميمهما»، على الرغم من أن أساس هذه العلاقة بذاته مُشتمل ومتضمن بشكلٍ أولي وواقعي في الطبيعة. ولكن السؤال هنا: ماهي طبيعة هذه العلاقة ونوعيتها؟ الجواب سوف نراه من خلال تأكيد العامل الثاني في التغيير الموضوع تحت النقاش.

(ب) ففي كل حالة فإن نتيجة التغيير، من وجهة نظر كل من الفكرة والتعبير والعرض والبيان، هي أن الماهية والجوهر الأصيل للحقيقة (*alētheia*) (كانكشاف وتبد وكشف) قد تبدل إلى معنى الصحيح والصواب[أي المطابقة بين الفكرة والموضوع الخارجي]. لأن الانكشاف والتبدي والكشف تمثل الصميم والمركز، أي، العلاقة السائدة والمهيمنة بين الطبيعة واللوغوس في المعنى الأصلي. إن الماهية والجوهر الحقيقي للهيمنة والسيطرة ينبثقان وينشآن في حالة التكشف والتبدي والانفضاض. ولكن الفهم والإدراك والجمع يسود ويحكم عملية الفتح والتكشف والتبدي والانفضاض للموجود. تحول الطبيعة واللوغوس إلى الفكرة والتعبير والعرض والبيان يمتلك أساسه الداخلي في عملية التحول والانتقال في ماهية الحقيقة وجوهرها من التكشف والتبدي والانفضاض إلى معنى الصحيح والصائب [أي المطابقة بين الفكرة والموضوع الخارجي].

ماهية الحقيقة وجوهرها، هذه لا يمكن الحفاظ عليها وصيانتها في شكل وصيغة قوتها الأولية والأصلية. الكشف والفض والتبدي والانكشاف، ذلك المكان الذي يُبدع ويُنتج ويُحدث من أجل ظهور الموجود وتجليه، قد انهار وتكسر وتدمر تماماً. لكن «الفكرة أوالمثال» و«التعبير والعرض والبيان» و(*ousia*)، والمقولات (*katēgotia*) تم

إنقاذها من وسط ركام هذا الخراب والانهيار والدمار. حينما لا يتم فهم الموجود وحفظه ولا حتى الجمع والحشد من وجهة نظر الكشف والفض والتبدي والانكشاف، فإنه لا يبقى هنالك إلا إمكانية واحدة: تفكيك الأجزاء التي كانت موجودة بالفعل هناك يمكن أن يتم جمعها مرة أخرى في ومن خلال العلاقة التي هي بذاتها تمتلك صفة الوجود هناك مسبقاً وبالفعل. إن اللوغوس الجاهز ينبغي له أن يتمثل ويستوعب ويفهم جيداً ويلائم نفسه مع الموجود الجاهز كموضوع له. ولكن الوميض الأخير لماهية الكشف الأصلي وجوهره قد تم حفظه. (إن ما هو موجود هناك مسبقاً وبالفعل ينبغي أن يتقدم بالضرورة في حالة الكشف والتبدي والإفشاء، تماماً كما هو الحال مع التعبير والعرض والبيان الذي يمثله <vor-stell>، يتقدم بالضرورة في طريق الكشف والفض والتبدي والإفشاء ذاتها). ولكن الشكل والشبه والمظهر الخارجي المتبقي للكشف والتبدي (*alētheia*) لم يعد يمتلك القوة المساندة والمعززة والجهد والشد والضغط لكي يكون بمثابة الأساس المحدد والمعين والمُعرف إلى ماهية الحقيقة وجوهرها. وهذا لم يصبح أو يكون مرة أخرى. على العكس تماماً. ومنذ أن أصبحت الفكرة والمقولات تمتلك السيادة والاستقلال والدور الرئيسي، والفلاسفة لا يكفّون عن تعذيب أنفسهم ويفكرون بلاجدوى وعبثاً، باحثين عن أي حيلة أو خدعة ممكنة أو غير ممكنة لتوضيح نوعية وطبيعة العلاقة بين التعبير والعرض والبيان، أي، (التفكير) من جهة والوجود من جهة أخرى- ولكن دون جدوى، لأنهم ببساطة لم يعيدوا أو يرجعوا مطلقاً سؤال الوجود إلى أساسه الأصلي وموطنه وأرضه، ومن ثم القيام بالكشف عنه وفضه.

ولكن عملية انهيار الكشف والتبدي والإفشاء وتوقفها، كما يحلو لنا

أن نطلق بإيجاز هذه الصفات على هذه الحادثة، لم تخرج أو تنبثق فقط من حالة النقص والعجز فحسب، أي من العجز والقصور عن مساندة هذه الماهية أو الجوهر التي عُهّد بها إلى الإنسان التاريخي. إن سبب الانهيار والتوقف والتعطل يكمن، أولاً وقبل كل شيء، في عظمة البداية وفي ماهية وجوهر البداية بذاتها. («الانحدار والهبوط» و«الانهيار، التوقف، التعطل» هي في الواقع مصطلحات سالبة فقط بمعنى سطحي). وبما أنها البداية، فإن البداية ينبغي في معنى من المعاني أن تترك نفسها في الخلف أو إلى الوراء. (وعليه، يصبح ضرورياً أن تخبئ نفسها وتخفيها)، ولكن هذا الاخفاء والاختباء والتمويه والكتمان والتغطي الذاتي لا يعبر عن شيء مهم. البداية لا يمكن لها مطلقاً أن تحفظ بشكلٍ مباشرٍ وكامل زخمها؛ وإن الطريقة الوحيدة الممكنة لحفظ قوتها هو إعـادة وتكـرار، ورسم وتشخيص مرة أخـرى <wieder-holen>، والغوص أكثر عمقاً من أي وقت مضى، في جذورهـا. وإنه فقط، من خلال طريقة التفكير المكـرر <denkende Wieder-holung> يمكن أن نتعامل بشكلٍ مناسبٍ ولائق مع البداية وانهيار وتوقف وتعطل الحقيقة. إن الحاجة <Not> إلى الوجود وعظمة وضخامة ونبل بدايته ليست موضوعاً للملاحظة والتوضيح والتقويم التاريخي فقط. هذا الأمر لا يعيق أو يمنع أو يزيل ولكنه، بالأحرى، يتطلب أن المسار التاريخي للانهيار ينبغي أن يتم توضيحه إلى أقصى حد ممكن. هنا في هذا الكتاب إشارة واحدة قاطعة وحاسمة ينبغي أن تكون كافية للإيفاء بالغرض.

نحن نعرف جيداً، ومن خلال شذرات كل من المفكرين هيراقليطس وبارمنيدس، أن عملية كشف الوجود وتبديه وإفشائه هي ببساطة غير

معطاة. الكشف والتبدي والإفشاء يحدث ويأخذ مكانه فقط حينما ينجز في عمل ما؛ على سبيل المثال: عمل الكلمة في الشعر، عمل الحجر في المعبد والهيكل والكنيسة وفي نصب التماثيل، عمل الكلمة في التفكير، عمل المدينة-الدولة (*polis*) كمكان تاريخي والذي كل ما ذكرناه أعلاه يقوم على أساسها ويحفظ فيها. (وطبقاً لكل ما قيل أعلاه، فإن كلمة «العمل» ينبغي أن تُعبر وتُؤخذ هنا بالمعنى الإغريقي لكلمة خلق (*ergon*) وإبداع)، ذلك الذي يفتح ويفض ويكشف حقيقة (<in die Unverborgenheit herstellen>، شيء ما حاضر). إن صراع التكشف والتبدي والإفشاء للموجود وبالتالي للوجود ذاته في عمل، هذا الصراع والنزاع والنضال لأجل الكشف والتبدي والإفشاء، والذي هو في ذاته عبارة عن صراع وتعارض وتضارب وخلاف وقتال مستمر، هو في الوقت ذاته معركة ضد التخفي والاختباء والكتمان والتمويه والتغطية، ضد التنكر والتخفي والتستر بقناع الظهور الزائف.

إن الظهور (*doxa*) هو ليس شيئاً يوجد جنباً إلى جنب مع الوجود والكشف والتبدي والإفشاء؛ إنه، بالأحرى، يعود ويخص الكشف والتبدي والإفشاء. ولكن الظهور (*doxa*) يظل بذاته غامضاً ومبهماً. إنه يعني، ببساطة، نظرة أو رؤية الشيء الذي يقدم ذاته، وفي الوقت ذاته يعني النظرة أو الرؤية التي يمتلكها الناس. إن الوجود-هناك-[في- العالم] يحدد ويعين ذاته في تلك النظرات أو الرؤى ومن خلالها. فهي، في الحقيقة، تُوضّح وتُبسّط وتُصاغ وتُنقل من واحد إلى آخر. وهكذا فإن الظهور (*doxa*) هو نوع من اللوغوس. إن النظرات السائدة والمهيمنة تعمل على منع وإعاقة واعتراض طريق نظرة الناس إلى الموجود. الموجود هنا

يجرد ويسلب من إمكانية الظهور تلقائياً وعفوياً وينعطف نحو حقل الفهم والإدراك. إن نظرة (*Aussicht*) التي عادة ما تنعطف نحونا تتشوه وتنحرف في الرأي(*Ansicht*) المتشكل. بعبارة أخرى، إن قواعد الرأي وأحكامه وأعرافه تحرف وتشوه وتضلل الموجود.

فالمصطلح الإغريقي الذي يعبر عن معنى «تشوه وانحراف شيء» هو (*pseudesthai*). وعليه، فإن الصراع لأجل حيازة الكشف والتبدي والإفشاء للموجود (*alētheia*) أصبح، بالأحرى، يمثل صراعاً ضد (*pseudos*) التشويه والانحراف. ولكن في قلب الطبيعة الحقيقة للصراع تكمن ظاهرة ما إذا كان المتباري أو المتنافس يكسب أو يخسر المعركة، حيث يصبح الأمر هنا معتمداً على نتائج صراعه مع خصمه وغريمه. لأن المعركة ضد اللاحقيقة هي، في الواقع، معركة ضد التشويه والانحراف (*pseudos*)، المعركة من أجل الحقيقية-من وجهة نظر التشويه والانحراف المتصارع-معركة تبغي انتصار اللاتشويه (*a-pseudes*) واللاتزييف واللاإنحراف.

ولكن هذه التجربة الأصيلة للحقيقة ككشف وتبدٍّ وإفشاء مهددة بالانقراض والتعرض للخطر. لأن اللاتشوّه واللاإنحراف يمكن أن ينجزا فقط إذا انعطف الفهم والإدراك، بدون التشويه والانحراف والتضليل، بشكلٍ مستقيم نحو الموجود، ولكن هذا معناه أن الفهم والإدراك كليهما يوجهان<sich richten> ويُقادان بواسطة سلطة الموجود. الطريق إلى الحقيقة كصح وصواب <Richtigkeit> مطروح ومستلقٍ بطريقة مفتوحة باتساع.

هذا التحول لعملية الكشف والتبدي والإفشاء من حالة التشويه

والانحراف إلى حالة اللاتشويه واللاإنحراف، وبالتالي، إلى حالة الصح والصواب، ينبغي أن تتم رؤيته كهيئة واحدة مع عملية تحول تأويل الطبيعة **إلى فكرة أو مثال وعملية تحول اللوغوس كجمع وحشد إلى اللوغوس** كتقرير وعرض وبيان وكلام. وعلى أساس هذا، فإن التعريف المحدد للوجود ذلك الذي تم تثبيته بكلمة (*ousia*) يفك ويفصل نفسه الآن ويأتي إلى الأمام وفي المقدمة. إنه يدل على الوجود بمعنى الحضور الدائم، الوجود الموجود هناك بالفعل. **إن ما يمتلكه الوجود في الواقع هو، وفقاً لذلك، ما هو موجود دائماً (*aei on*). بمعنى أن ما هو حاضر وموجود دائماً هو ما ينبغي لنا أن نعود ونرجع إليه في الفهم والإدراك والإنتاج:** النموذج، الشكل، الفكرة، المثال. ما هو حاضر دائماً هو ما ينبغي لنا أن نرجع ونعود إليه في كل اللوغوس، في التقرير والعرض والبيان والكلام؛ إنه مايقع في الأمام وفي المقدمة، إنه (*hypokeimenon, subjectum*). ومن وجهة نظر الطبيعة، والانبثاق، إن ما هو دائماً–هناك هو (*proteron*)، السابق، هو الأول.

هذا التحديد والتعيين لوجود الموجود يأتي ليصف كل الفهم والإدراك والتقرير والعرض والبيان والكلام للموجود. إن (*hypokeimenon*) هو الرائد والنذير للتأويل اللاحق للموجود كموضوع. الفهم والإدراك (*noein*) مأخوذ ومُتبنى من قبل اللوغوس، في الواقع، بمعنى التقرير والعرض والبيان والكلام. وهكذا يصبح الفهم والإدراك الذي، في تحديد وتعيين الشيء كشيء، يفكر في <durch-nimmt, durchvernimmit> ذلك الذي يصادفه ويلاقيه ومن خلاله ويصطدم به ويواجهه (*dianoeisthai*). هذا التفكير الاستطرادي للإدراك، في ذلك الذي يصادفه ويلاقيه ويصطدم

به ويواجهه ومن خلاله، يحدد، بالأحرى، الفهم بمعنى التقويم والتمثل والتصور. الإدراك يصبح الفهم؛ الإدراك يصبح العقل.

لقد أولت وفسرت المسيحية وجود الموجود كشيء مخلوق ومُكّون. إن وجه الاختلاف والتباين بين «التفكير» و«المعرفة» حصل أو جاء من سلطة الإيمان (*fides*). هذا في الواقع لم يمنع أو يعوق نشوء وانبثاق مذهبي العقلانية واللاعقلانية ولكن مهد وعبد، على الأصح، الطريق لهذا النشوء والانبثاق وعمل على تقويته وتشديده.

إن الموجود كان يُسلم ويُعتقد أنه تم خلقه بواسطة الله، أي تصور عقلاني مسبق. من هنا إذن، حالما تطلق العلاقة بين المخلوق والخالق وتحرر وتسترخي وتستقر، وبالتزامن، حالما يجعل عقل الإنسان نفسه غالباً وسائداً، وينصب نفسه كشيء مطلق، فإن وجود الموجود يصبح بشكلٍ محتمٍ يمكن التفكير فيه وتصوره بمعنى التفكير الرياضي الصرف. هذا الوجود الحاسب والمحسوب يجعل من الموجود يبدو في صيغة ما يمكن أن يتقن بواسطة التكنولوجيا الحديثة المهيكلة والمبنية رياضياً، والتي هي مختلفة بشكلٍ أساسي عن استخدام أي وسيلة معروفة لنا حتى يومنا هذا.

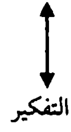
الموجود هو فقط ما يقف، حينما يتم التفكير بصواب، وينتصب وينهض وينبثق إلى التفكير الصحيح والصائب.

إن المبدأ الرئيسي، أي، التأويل الحاسم لوجود الموجود هو: (*ousia*). وكمفهوم فلسفي فإن الكلمة الأخيرة تعني حضوراً دائماً. وفي الوقت الذي أصبحت فيه هذه الكلمة بالفعل إسماً للمفهوم السائد في الفلسفة، فإنها مازالت تحتفظ بمعناها الأصلي: (*hē hyperchousa ousia*) (Isocrates) وتعني وتشير إلى اعتبار الخاصية الحاضرة والموجودة.

ولكن حتى هذا المعنى الأساسي لكلمة (*ousia*) مع تضميناته في تأويل الوجود لا يستطيع أن يحافظ على نفسه. إن كلمة (*ousia*) بدأت الآن تؤول وتُفسر على أنها تدل على معنى الجوهر (*substantia*). هذا المعنى، في الواقع، يحتفظ بتداوله الواسع في العصور الفلسفية الوسيطية وكذلك في العصر الحديث وصولاً إلى يومنا هذا. علاوة على ذلك، فإن الفلسفة الإغريقية تم تأويلها وتفسيرها بأثر رجعي، أعني، دحضاً وتزييفاً من الأعلى إلى الأسفل من وجهة نظر المفهوم السائد والمهيمن للجوهر، ومفهوم الوظيفة هو فقط يمثل تنوعه واختلافه الرياضي.

وعليه أصبح مصطلح (*ousia*)، المصطلح الحاسم والفاصل والمهم للتعبير عن الوجود. وإنه مازال يُنظر كيف أن التمايزات والاختلافات بين الوجود والصيرورة، والوجود والظهور، تُدرك وتُفهم في ضوء هذا المصطلح (*ousia*). ونشير، هنا، إلى خطاطة تميزاتنا وفروقنا:

الظهور ——— الوجود ——— الصيرورة

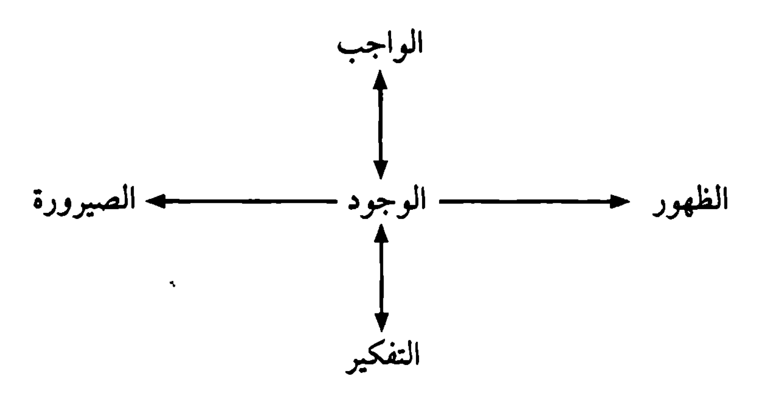


في الخلاف والتعارض والتضاد الحاد مع الصيرورة يقف الدوام والثبات الأبدي شاخصاً. وفي الخلاف والتعارض والتضاد مع الظهور كمظهر أو شكل فقط يقف مايمكن رؤيته في الواقع، أعني، الفكرة أو المثال، والتي كـ (*ontōs on*)، هي مرة أخرى الشيء الدائم والثابت المستمر كتعارض وتناقض وتضاد مع الظهور أو المظهر المتغير والمتحول. لكن الصيرورة والظهور لا يتحددان فقط من خلال أساس مصطلح (*ousia*)، لأن الأخير

(*ousia*) بدوره يتحدد ويعرف أساساً بواسطة طبيعة ونوعية علاقته مع اللوغوس، مع الأحكام الاستطرادية والمنطقية، (*dianoia*). بناءً على ذلك، فإن الصيرورة والظهور يتحددان ويتعينان ضمن منظور التفكير وسياقه.

انطلاقاً من وجهة نظر التفكير المُقوّم، والتي دائماً تبدأ من ما هو ثابت ودائم ومستمر، فإن الصيرورة تظهر وكأنها شيء غير ثابت وغير دائم ومستمر. ففي حقل ذلك الذي يوجد بالفعل-هناك، هذا الشيء غير الثابت والدائم والمستمر يتبدى ويتجلى بشكلٍ أولي كشيء لا يبقى أو يظل في المكان نفسه. إن الصيرورة ينظر إليها كتغيير في المكان (*phora*)، تحول وانتقال. كل الصيرورة تُفهّم من خلال علاقتها مع الحركة، والصفة والسمة المميزة والحاسمة للحركة هي التحول والانتقال في المكان. ومع انبثاق وبزوغ هيمنة وسيطرة التفكير بمعنى النزعة العقلانية الرياضية الحديثة لم يكن هناك أي صيغة أخرى للصيرورة بجانب الحركة، كتغير وتحول وانتقال في المكان، تم تمييزها والاعتراف بها. وبينما تعمل الظواهر الأخرى للحركة على إظهار وتبيان نفسها، يحاول الواحد أن يفهمها في صيغة التغيير والانتقال والتحول في المكان. التغير والتحول والانتقال نفسه، الحركة، والتي في دورها تفهم من حيث السرعة في شكل المعادلة اللاحقة: السرعة= الانزياح/ الزمن (= v). ففي كتابه «قواعد» الفقرة رقم ١٢، يسخر ديكارت، المؤسس الفلسفي لهذا النوع من التفكير، ويتهكم على كل مفهوم آخر للحركة.

وبشكلٍ مماثلٍ ومشابه للصيرورة، فإن الظهور، النقيض الآخر للوجود، يتحدد ويتعيين طبقاً لمصطلح (*ousia*)، من وجهة نظر التفكير (الحساب). الظهور أو المظهر، الوهم والانخداع والخيال، أمور ليست صحيحة وصائبة. فأساسه ينبغي أن يكون مبحوثاً عنه في التفكير المشوه والمحرف. إن الظهور أو المظهر أصبح فقط لاصواباً منطقياً، مغالطة. الآن ولأول مرة يمكننا أن نقيس الوجه الكامل للتناقض القائم بين التفكير والوجود: التفكير يؤسس ويثبت ويصنع هيمنته وسيطرته (في العلاقة مع التحديد الفاصل والحاسم للماهية والجوهر) على الوجود، وفي الوقت ذاته على ما هو ضد الوجود. هذه الهيمنة أو السيطرة تظل تذهب أبعد وأبعد. لأنه طالما أن اللوغوس، بمعنى التقرير والعرض والبيان والكلام، يفرض القواعد على الوجود، في اللحظة التي يتم فيها تجريب الوجود وإدراكه كـ (*ousia*)، كشيء موجود هناك بالفعل، فإن التمييز والاختلاف بين الوجود والواجب يكون في حالة إعداد وتحضير وتجهيز وتنظيم. خطاطاتنا لتحديدات الوجود وتعييناته تبدو الآن على الوجه التالي:



(٤) الوجود والواجب

كما تقترح خطاطاتنا، هذا التميز والاختلاف يمكن أن يسير إلى اتجاه آخر. إن التميز والاختلاف بين «الوجود والتفكير» هو، بالأحرى، اختلاف منحدر أو نازل في هذا المخطط أعلاه. فهو يشير إلى أن التفكير هو بمثابة الأساس المؤازر والمعين والمُعرف للوجود. في حين أن التميز والاختلاف بين «الوجود والواجب»، من جانب آخر، هو في حالة صعود أو هو متجه صعوداً إلى الأعلى. هذا الأمر يقترح التالي: بينما الوجود يتجذر ويترسخ ويعثر على أرضيته في حقل التفكير، فإن الواجب، من جهة أخرى، يعلو عليه. بعبارة أخرى: إن الوجود لم يعد ذلك العامل الحاسم والقاطع في هذا النوع من الاختلاف. ولكن أليس بعد كل ذلك هو الفكرة أو المثال، هو النموذج؟ نعم، ولكن بدقة أكثر، وبسبب صفاتها وسماتها كنماذج، فإن الأفكار لم تعد تلك الأشياء الحاسمة والفاصلة في تحديد الوجود. لأنه، بما أن الفكرة تقدم وتعرض نظرة ما <Aussehen>، فإن وجودها يقع في معنى موجود (*on*)، وعليه تتطلب هي بدورها تحديد وجودها وتعيينه، أي، مرة أخرى تحتاج نظرة واحدة مفردة. وطبقاً لأفلاطون يعتبر مثال المثل، أي المثال السامي والعالي، هو بالحقيقة «*idea tou agathou*»، «مثال الخير».

هنا، «مثال الخير»، في الواقع، لا يعني الشيء الملائم والمناسب أخلاقياً، ولكنه يعني، بالأحرى، المرء الشجاع الباسل<das Wackere> الذي ينجز وبإمكانه أن ينجز ما هو مناسب وملائم. إن مصطلح (*agathon*) هو المقياس والمعيار بحد ذاته، إنه الأول الذي يمنح ويعطي الوجود القوة

(Vermögen) لكي يكون النموذج والمثال. المانح والمعطي والواهب لمثل تلك القوة هو، في الواقع، النموذج الأول. ولكن، حيث إن الأفكار تؤلف وتشكل وتبني الوجود، (*ousia*)، (*agathou*)، فإن المثال السامي والعالي يقف (*epekeina tēs ousias*) خلف الوجود. وعليه، فإن الوجود بذاته، وإذا توخينا الدقة ليس بحد ذاته ولكن كفكرة أو مثال يكون في تعارض وتضاد مع شيء آخر، عليه في الواقع يعتمد الوجود. إن الفكرة السامية والعالية والرفيعة أصبحت بمثابة نموذج النماذج.

والأمر لا يحتاج إلى مناقشات موسعة وعريضة من أجل أن نبين أن في هذا التميز والاختلاف، كما في التمايزات والاختلافات الأخرى، أن ما يوضع إلى جانب الوجود أي الواجب هو ليس في الواقع شيئاً مفروضاً على الوجود من مكان ما من الخارج. إن الوجود بذاته، الذي تم تأويله كفكرة أو مثال، يجلب معه علاقته مع ما هو نموذجي ومثالي، أعني، الواجب. وبما أن الوجود قد تم تثبيته كفكرة، فإنه يكافح ويسعى لجعل التدهور والانحطاط والتراجع الناتج عن الوجود أمراً جيداً. ولكن،في ذلك الوقت، هذا الأمر ممكن فقط إنجازه إذا وُضع شيء ما فوق الوجود، شيء ما غير موجود إطلاقاً بعد ولكن ينبغي ويجب دائماً أن يوجد [بالإشارة الى الواجب].

هنا، نحن نريد فقط توضيح الأساس الأصلي لذلك التميز والاختلاف بين الوجود والواجب أو ما هو في الأساس الشيء نفسه، أي توضيح بدايته التاريخية. ينبغي أن لا نذهب بعيداً في دراسة تاريخ تطورات وتحولات هذا التميز والاختلاف الكبرى بين التفكير والواجب. نحن نريد هنا فقط أن نطرح نقطة واحدة أساسية ومهمة للغاية. وبهذا الصدد، وفي العلاقة مع

كل تحديدات وتعيينات الوجود والتمايزات والاختلافات التي ذكرناها، ينبغي أن نأخذ الأمر اللاحق بعين الاعتبار: بما أن الوجود هو في البداية طبيعة، وبما أنه القوة التي تنبثق وتنشأ وتنكشف وتتبدى للعيان، فإنه يكشف ويفتح ويفض نفسه ويتبدى للعيان كمثال (*eidos*) وفكرة. هذا التأويل لم يستند مطلقاً أو يقوم حصرياً على التفسير الفلسفي.

لقد لاحظنا أن «الواجب» في تضاد وتعارض مع «الوجود» حالما تم تعريف وتحديد الوجود بذاته كفكرة أو مثال. مع هذا التعريف، إن التفكير كلوغوس، أي كتقرير وعرض وبيان وكلام، يفترض وظيفة مهمة وحاسمة. وهكذا وخصوصاً في فترة العصر الحديث، حينما أصبح هذا التفكير نفسه مهيمناً ومسيطراً في صيغة العقل المكتفي -بذاته، وصل هذا التمييز والاختلاف بين الوجود والواجب حقاً إلى أعلى درجات نضجه. هذه العملية اكتملت وانُجزت تماماً بواسطة الفيلسوف كانط. فبالنسبة إلى[الفيلسوف] كانط فإن الموجود هو الطبيعة، أي، ذلك الذي يمكن أن يتعين في نمط التفكير الرياضي-الفيزيائي. وعلى الضد وبالتناقض مع الطبيعة توجد المقولة الآمرة والإلزامية، التي تتحدد بواسطة العقل وتتحدد أيضاً كعقل. وفي ربطها مع الموجود المجرد كطبيعة غريزية يسميها كانط بوضوح هذه المقولة الآمرة بالواجب. ويكمل الفيلسوف فخته الطريق الذي بدأه كانط ليجعل من التضاد والتعارض والاختلاف بين الوجود والواجب الأساس المُعبر عن نظامه الفلسفي. وفي مسارات القرن التاسع عشر الفكرية المثيرة، أعطيت الأسبقية إلى الموجود بالمعنى الكانطي-العالم التجريبي للعلوم والذي يُؤخذ الآن بعين الاعتبار في منظورات العلوم التاريخية والاقتصادية وسياقاتها. إن هيمنة الموجود

يولد وينشأ الواجب في وظيفته كمقياس وكمعيار ومحك. الواجب أُجبر وتم إكراهه من أجل أن يدعم دعواه على البحث في ذاته. بعبارة أخرى، إن الدعوى الأخلاقية ينبغي لها أن تطرح تبريراتها الموثوق بها بذاتها. إن الإلزام، الواجب، يمكن أن ينبع فقط من شيء ما هو في ذاته ينشئ الدعوى الأخلاقية، التي تمتلك قيمة جوهرية وحقيقية، بمعنى أنها في ذاتها قيمة. فالقيم بحد ذاتها أصبحت الآن بمثابة الأساس للأخلاق (الواجب). ولكن بما أن القيم هي في تضاد مع وجود الموجود بمعنى الوقائع، فإن تلك القيم لا يمكن أن تكون بذواتها وقائع. إن القيم تصبح بمثابة المعيار والمقياس لكل عوالم الموجود، أي، ذلك الموجود-هناك بالفعل. والتاريخ بالحقيقة أتى كي يكون تجسيداً وتحقيقاً لهذه القيم.

لقد فهم أفلاطون وأدرك الوجود على أنه مثال أو فكرة. بعبارة أخرى، المثال أو الفكرة هي النموذج، وهي في حد ذاتها تقوّم وتثبت أسس المقياس والمعيار المعمول به. ولكن السؤال هنا ما هو ذاك الشيء الذي يبدو أكثر وأفضل من اعتبار وأخذ «مثل» أفلاطون كمعيار نموذجي في ما يتعلق بمعنى القيم وتأويل وجود الموجود انطلاقاً من وجهة نظر القيمة؟

إن القيم الأخلاقية تمتلك الشرعية. ولكن هذه الشرعية مازالت تذكرك وتوحي لك كثيراً في السؤال المتعلق بنقطة ما هو الشرعي للموضوع. متعالياً كقيمة، فإن الواجب مرة أخرى بحاجة إلى الدعم والإسناد. لهذه الغاية تحديداً تم إعزاء الوجود إلى تلك القيم بذواتها. وفي أساسه، هذا الوجود يعني لا أكثر ولا أقل من حضور شيء ما هو موجود هناك - بالفعل، على الرغم من أنه موجود ليس في صيغة مألوفة وهينة في متناول اليد كما هو الحال مع وجود الكراسي والمناضد من حولنا. مع وجود

القيم، فإن الحد الأقصى للارتباك والاقتلاع تم إنجازه. وبما أن مصطلح «القيمة» يبدو تدريجياً بالياً من كثرة الاستخدام، وخصوصاً، إنه لعب دوراً طويلاً لا يستهان به في تشكيل النظرية الاقتصادية، فإن القيم تُسمى الآن «بالكليات» <Ganzheiten>. ولكن مع هذا المصطلح أو التسمية الجديدة لم يتغير شيء سوى الحروف، على الرغم إنه من الصواب القول إن تسميتها بالكليات تظهر وتبيّن طبائعها الحقيقة كأنصاف وأضعاف <Halbheiten>. ولكن في الأمور الأساسية، فإن الأنصاف أكثر كارثية وشؤماً من ذلك العدم اللعين. ففي عام ١٩٢٨ ظهر الجزء الأول من الفهرس أو المسرد العام المتعلق بمفهوم القيمة. ويحتوي على ٦٦١ عنواناً تم تسجيلها. وليس هناك أي شك أن العدد في أثناء ذلك يمكن أن يزداد ليصل إلى ألف عنوان. كل تلك الأعمال تسمي نفسها فلسفة أو تضع نفسها تحت مسميات حقل المؤلفات الفلسفية. أما الأعمال التي يتم الترويج لها في أيامنا هذه، فهي الأعمال التي تتعلق بالفلسفة الوطنية الاشتراكية ولكنها في الحقيقة ليس لها أي علاقة تذكر مع الحقيقة والعظمة والنبل الداخلي لهذه الحركة (أقصد التعارض والتضارب بين التكنولوجيا العالمية والإنسان الحديث)-كلها كتبت بواسطة أناس يصطادون في الماء العكر للقيم والكليات.

كيف غرست بعناد فكرة القيم وتشربت في القرن التاسع عشر؟ هذا الأمر يمكن ملاحظته من خلال الحقيقة التالية: وهي أنه حتى [الفيلسوف] نيتشه، وهو بدقة كان، لم يغادر مطلقاً حدود ومساحات هذا المنظور الأخلاقي. فعنوان أعظم ما أبدع كتاب «إرادة القوة» كان بذاته «محاولة لإعادة تقويم لكل القيم»، والكتاب أو الفصل الثالث من كتاب «إرادة

القوة» حمل عنوان: «محاولة لإرساء قواعد القيم الجديدة». فتورطه في هذا الدغل المتشابك من مشكلات فكرة أصل القيم الأخلاقية، وفشله وإخفاقه في فهم أصلها المشكوك فيه والمختلف عليه والقابل للنقاش، هو السبب الذي يكمن وراء عدم تحقيقه وبلوغه المركز الحقيقي للفلسفة. وحتى إذا كان فيلسوف المستقبل ينبغي أن يصل ويبلغ هذا المركز-ونحن في هذه الأيام يمكن لنا فقط أن نعمل باتجاهه والسير نحوه-فإنه سوف لن يهرب أو يتملص من محنة التشابك والتورط والتعقيد هذه، بل سيجد في الواقع نوعاً مختلفاً آخر من التشابك والتورط والتعقيد في انتظاره. ببساطة، لا يمكن لأحد القفز فوق ظله.

* *

*

لقد بحثنا واستقصينا طريقنا في هذا الموضوع [سؤال الوجود] بحذر من خلال أربع اختلافات أوتمايزات: [١] الوجود والصيرورة؛ [٢] الوجود والظهور؛ [٣] الوجود والتفكير: [٤] الوجود والواجب. في مستهل نقاشنا عدَّنا سبع نقاط بواسطة طريق تكييف الحقائق. في البداية، يبدو كما لو أننا كنا قد اشتركنا في مجرد لعبة ممارسة التفكير وتنشيطه، التمييز والتفريق بين مصطلحات ألقيت معاً بشكلٍ تعسفي.

ينبغي علينا الآن أن نكررها في الصيغة نفسها ونطرح على أنفسنا هذا السؤال اللاحق: هل حافظت المناقشة على الاتجاه الذي رسم لها وتمت

الإشارة إليه مبكراً في تلك النقاط وأنجزت الهدف المنشود الذي كنا نبحث عنه؟

(١) في هذه التمايزات والاختلافات الأربعة تُرسم وتعين حدود الوجود بواسطة شيء آخر، وبناءً على ذلك، هذا الرسم والتخطيط يمتلك بالفعل ومسبقاً التحديد والتقرير.

(٢) تم تحديد وتعيين حدود الوجود في أربع نواحٍ مترابطة. بناءً على ذلك، فإن تحديد الوجود وتقريره ينبغي أن يكون متفرعاً ويزداد ويتعاظم وينمو طبقاً لذلك.

(٣) هذه التمايزات والاختلافات الأربعة هي ليست في أي شكل من الأشكال تمايزات واختلافات عرضية. فما وضع جانباً فيها يعود في الأصل إليها كلها معاً، ويميل وينزع إلى الاندماج والاتحاد مع الأخريات. هذه التمايزات والاختلافات، بناءً على ذلك، تمتلك ضرورة داخلية.

(٤) إذن، إن التناقضات والتعارضات والتقابلات، والتي تبدو للوهلة الأولى كصيغ، لن تنبثق أو تنشأ بمحض الصدفة وعثرت بالتالي على طريقها في اللغة على شكل مجازات واستعارات للكلام. فهي تنشأ وتنبثق في الواقع من خلال علاقة وثيقة جداً مع الصورة الغربية الحاسمة والمصيرية للوجود. فهذه التناقضات والتعارضات والتقابلات بدأت حقاً مع بواكير البدايات الأولى للتساؤل الفلسفي.

(٥) هذه التمايزات والاختلافات الأربعة لم تبقَ فقط سائدة ومسيطرة على أجواء الفلسفة الغربية. ولكنها أيضاً، اخترقت وتغلغلت ونفذت

وانتشرت في كل مفاصل المعرفة، والفعل، والمقال حتى حينما لا يتم ذكرها على وجه الخصوص أو لا تذكر في هذه الكلمات التي تعبر عنها.

(٦) إن النظام الذي تم بموجبه إدراج وتسجيل وتعداد العناوين الأربعة يزودنا بذاته بإشارة إلى نظام سياقها الأساسي والنظام التاريخي الذي من خلاله تمت صياغتها.

(٧) إذا أراد المرء أن يطرح سؤال الوجود بشكلٍ جذري، فإنه ينبغي عليه أولاً أن يفهم مهمة كشف وفض الماهية والجوهر الحقيقي للوجود: المرء ينبغي أن يصل إلى قرار في ما يتعلق بالقوى المختبئة والمتخفية في تلك التمايزات والاختلافات الأربعة من أجل أن يتم إرجاعها وإعادتها إلى حقيقتها.

كل شيء تم تأكيده في تلك النقاط تم الآن إحضاره للمعاينة والتمحيص باستثناء النقطة الأخيرة. إن النقطة الوحيدة، خلافاً للأخريات، التي تحتوي على طلب محدد. في الخاتمة نريد أن نقول إن هذا الأمر مسوغ وعملية إنجاز هذه النقطة هو أمر ضروري وفي غاية الأهمية.

من أجل إنجاز هذا البرهان ينبغي لنا أن نلقي نظرة واحدة أخرى على كل هذا العنوان «مدخل إلى الميتافيزيقا».

كل شيء يعتمد على السؤال الأساسي الذي تم طرحه وعرضه في البداية: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» ومن أجل أن نقوم بتطوير هذا السؤال الأساسي كنا مجبرين أن نطرح السؤال الأولي التالي: «كيف يقف الموجود مع الوجود؟»

في البداية كان مصطلح «الوجود» قد صفعنا على خدنا بقوة ككلمة

فارغة، فمعناه كان محض بخار متلاشٍ. هذا الأمر الأخير كان بمثابة واقعة يمكن إقامة الدليل عليها بين الأخرياتَ. ولكن في النهاية ماكان يبدو أنه لا يرقى إليه الشك وغير عرضة أو قابل لأي مزيد من التحقيق والاستقصاء أثبت أن هذا السؤال «سؤال الوجود» هو السؤال الأكثر أهمية واستحقاقاً بين كل الأسئلة الأخرى. إن الوجود وعملية فهمه هي ليست واقعة معطاة. فهو بمثابة الحدوث الأساسي الذي يجعل من الوجود التاريخي-هناك-[في- العالم] أمراً ممكناً من خلال فض وكشف وإفشاء الموجود ككل.

ولكننا نستطيع أن نجرب هذا الأساس الأكثر استحقاقاً وإشكالية للوجود -التاريخي-هناك-[في- العالم]، في تصنيفه ومكانته ورتبته إذا أخضعناه للسؤال. بناءً على ذلك، نطرح السؤال الابتدائي اللاحق: «كيف يقف الموجود مع الوجود؟»

نظرة متفحصة إلى الاستخدام المألوف والمتنوع لكلمة «يوجد أو يكون» تُقنعنا جيداً أن من الخطأ الفادح التحدث عن غموض مصطلح الوجود وفراغه ولا محدوديته. كلمة «يوجد أو يكون» تحدد وتعين معنى صيغة المصدر لكلمة الوجود «sein»ومضمونها، وليس العكس. ونحن الآن في موضع يخولنا لنسأل لماذا يجب أن يكون الأمر هكذا. في التقرير والبيان والعرض، إن كلمة «يوجد أو يكون» تقدم في الواقع معنى الصلة أو الفعل الرابط، تعطي معنى «الكلمة الصغيرة للعلاقة» (كانط). ولكن لأن التقرير والعرض والبيان والكلام،أي اللوغوس كمقولات (*logos as katēgoria*) أصبح بمثابة محكمة العدل على الوجود، فإنه يحدد ويعين الوجود على أساس أنه «يوجد ويكون»، «يوجد ويكون» هي في الواقع تقرير وعرض وبيان وكلام.

إن الوجود الذي اعتبرناه في البداية كلمة فارغة ينبغي أن يكون، بناءً على ذلك، على العكس من هذا الرأي، ذا معنى محدد ومعين.

إن تحديد الوجود وتقريره كان قد تم تبيانه من خلال مناقشة التمايزات والاختلافات الأربعة.

فوق الصيرورة وضدها، الوجود ثابت ودائم وباقٍ.

فوق الظهور وضده، الوجود هو الطراز والنموذج الثابت، وهودائماً مماثل ومطابق لنفسه.

فوق التفكيـــروضده، الوجود هو الأساس الضمني، ذلك الموجود - هناك بالفعل.

فوق الواجب وضده، الوجود هو معطيات وحقائق، إنه الواجب الذي لم يتحقق بعد أوتحقق بالفعل.

إن الدائم والمستمر والباقي، هو دائماً مماثل ومطابق لذاته، موجود-هناك-بالفعل، معطى-كلا المعنيين يشيران الى الدلالة نفسها: الحضور الدائم كـ (*on as ousia*).

هذا التعريف للوجود ليس تعريفاً عرضياً. إنه نشأ من التحديد والتعيين الذي يهيمن على وجودنا-التاريخي-هناك-[في -العالم]، بمقتضى بدايته العظيمة بين الإغريق. فإذا كان الوجود يمتلك تحديداً وتعييناً فإنه ليس لأننا عينّا حدود معنى الكلمة فحسب. إن عملية تعيين وتحديد الوجود هي القوة التي مازالت تساند وتهيمن على كل علاقتنا مع الموجود ككل، مع الصيرورة، ومع الظهور، ومع التفكير، ومع الواجب.

إن سؤال: كيف يقف الموجود مع الوجود؟ يبرهن على أنه يعني سؤال

كيف يقف الموجود مع وجودنا-هناك-في-التاريخ؟ إنه السؤال الذي يعني ما إذا كنا نقف في التاريخ أم أننا فقط نتهادى ونترنح ونتمايل بشدة على هوامشه. فمن وجهة النظر الميتافيزيقية، فإننا نتهادى ونترنح ونتمايل بشدة. نحن نتحرك في كل الاتجاهات وسط الموجود، ولا نعرف كيف له أن يقف مع الوجود. على الأقل، من كل هذا الذي نعرفه أننا لم نعد نعرف. نحن نتهادى ونترنح ونتمايل بشدة حتى حينما يطمئن أحدنا الآخر أننا لم نعد نتهادى ونترنح ونتمايل بشدة، حتى حينما، كما هو في السنوات الأخيرة، يقوم الناس بأفضل ما استطاعوا القيام به ليبيّنوا أن هذا الاستقصاء والبحث عن الوجود لا يجلب إلا الارتباك والغموض والخلط والتشويش والحيرة والفوضى، التي تكون نتائجها مدمرة، وهذه هي العدمية بعينها. [إن المرء ينبغي أن يكون ساذجاً وغراً جداً لكي يفترض أن سوء التأويل لسؤال الوجود يمكن أن يتجدد، بما أن ظهور الوجودية هو أمر جديد].

ولكن أين هي العدمية حقاً في العمل؟ إنها تكون في العمل حين يلتصق ويتشبث الناس بالموجودات المألوفة ويفترضون أن هذا الأمر كافٍ للاستمرار في القبض على الموجودات وأخذها كموجودات، بما أنه بعد كل شيء هذا ماهم عليه. ولكن مع هذا هم يرفضون التعاطي مع «سؤال الوجود» ويعاملونه وكانه عدم (*nihil*)، وهو كذلك في معنى محدد نوعاً ما، من حيث إنه يمتلك ماهية وجوهراً. إن عملية نسيان الوجود وحرث ورعاية وتهذيب الموجود فحسب هو العدمية بعينها. وهكذا تُفهم العدمية بأنها أساس التأويل الذي حاول نتيشه أن يكشفه ويبيّنه في الفصل الأول من كتابه «إرادة القوة».

على العكس، إن دفع البحث والاستقصاء في الوجود بوضوح إلى حدود العدم، ورسم العدم في سؤال الوجود-هذه هي، في الحقيقة، **الخطوة الأولى والوحيدة المثمرة التي تخطو نحو التجاوز الحقيقي** للعدمية.

إن المناقشة التي دارت وتناولت التمايزات والاختلافات الأربعة تبيّن وتوضح لنا بدقة أن البحث والاستقصاء في الوجود، الذي هو أكثر البحوث إشكالية، ينبغي أن يتم إنجازه بهذا العمق. في الحقيقة، الوجود يتحدد وتتعيين حدوده بالضد من الصيرورة، والظهور، والتفكير، والواجب-هذه الأمور[الصيرورة، الظهور، التفكير، والواجب] ليست شيئاً نحلم به للتو. إنها تمثل القوى التي تهيمن وتسيطر وتسحر وتفتن وتأخذ بتلابيب الموجود، وتهيمن أيضاً على كشفه وفضه وتبديه وترتيبه وصوره، وغلقه وإقفاله وتشويهه. الصيرورة-هل هي عدم؟ الظهور-هل هو عدم؟ التفكير-هل هو عدم؟ الواجب-هل هو عدم؟ الجواب ليس على الإطلاق.

ولكن إذا كان كل ذلك الذي ضد الوجود في هذه التمايزات والاختلافات الأربعة ليس عدماً، آنئذ فهي الموجود. وفي نهاية المطاف هي أكثر مما يعتبر كموجود في النظرة المحددة والمقيدة المتداولة للوجود. ولكن بأي معنى من معاني الوجود تكون الصيرورة والظهور والتفكير والواجب موجوداً؟ بلاريب وبشكلٍ يقيني ليس بمعنى الوجود الذي تتميز وتختلف عنه. ولكن هذا المعنى كان المعنى المتداول والجاري منذ العصور القديمة.

إذن، إن معنى الوجود الذي تم قبوله وتداوله حتى وقتنا الحاضر هو في الحقيقة ليس كافياً لتسمية كل شيء يشير إلى «يوجد أو يكون».

لهذا السبب تحديداً، فإننا ينبغي في سؤال الوجود أن نجرب صيغة جديدة من الأسفل إلى الأعلى وفي كل عمق ماهيته وجوهره الممكن إذا أردنا أن نثبت بفعالية وجودنا-التاريخي-هناك[في- العالم]، ونجعله يعمل في المسار التاريخي. لأن القوى التي هي ضد الوجود، أي التمايزات والاختلافات بذواتها، تهيمن منذ فترة طويلة على وجودنا-هناك-[في- العالم]؛ ففي تشابكها المعقد، هذه القوى ولفترة طويلة تهاجم وتقلق وتزعج وجودنا-هناك-[في- العالم]، وتبقيه في حال من الغموض والارتباك في علاقته مع «الوجود». وعليه، فإن البحث والاستقصاء الأساسي في هذه التمايزات والاختلافات الأربعة يبيّن لنا أن الوجود الذي تقوم بتطويقه ينبغي أن يتحول هو ذاته إلى دائرة مطوقة وأساس لكل الموجود. إن التميز والاختلاف الأساسي، والذي تعمل حدته وقوته وانقسامه الأساسي على مساندة ومؤازرة التاريخ، هو، في الحقيقة، التميز والاختلاف بين «الوجود والموجود».

ولكن كيف يمكن لهذا التميز والاختلاف بين الوجود والموجود أن يصنع؟ أين يمكن للفلسفة أن تبدأ مهمة التفكير فيه؟ ولكن، هنا لا ينبغي علينا أن نتحدث عن البداية بل بالأحرى علينا أن نتحدث عن إعادة سنها وإحداثها وإعادة تمثيلها؛ لأنها أنجزت وكانت قد أنجزت في ضرورة البداية التي مازلنا نحن نقف على أساسها. إنه ليس من باب التعسف أو بدون سبب معقول، أننا في مناقشتنا لهذه التمايزات والاختلافات الأربعة

كنا قد صرفنا وقتاً طويلاً وغير مناسب مع التميز والاختلاف بين «الوجود والتفكير» قياساً مع التمايزات والاختلافات الأخرى. اليوم يبقى هذا التميز والاختلاف بين «الوجود والتفكير» بمثابة الأساس المساند والمؤازر، الأساس الذي تقوم عليه مسألة تحديد «الوجود» وتعيينه. إن التفكير المُقاد والمُوجه من قبل اللوغوس، كتقرير وعرض وبيان وكلام، يزود ويحافظ على المنظور الذي يُرى ويُنظر من خلاله الوجود.

وهكذا، فإذا كان الوجود بذاته قد تم كشفه وفضه وفتحه وترسيخه وتجذيره في اختلافه وتميزه عن الموجود، فإن منظوراً جديداً ينبغي أن يُفتح. إن بداية التميز والاختلاف بين «الوجود والتفكير»، الاختلاف بين الفهم -الإدراك والوجود، وضحت وبينت جيداً أن ما هو حقاً على المحك ليس أقل من أن [مصير] الإنسانية، الوجود-الإنساني يتحدد ويتعين فحسب، بواسطة ماهية الوجود (*physis*) وجوهره، ذلك الذي نحاول فتحه وفضه وكشفه.

إن سؤال ما هو الإنسان يرتبط ارتباطاً وثيقاً مع سؤال ماهية الوجود وجوهره؟ ولكن تعريف ماهية الإنسان وجوهره المطلوب هنا لا يمكن أن يكون نتاج الأنثروبولوجيا الاستبدادية والاعتباطية تلك التي تفكر في الإنسان، في الأساس، بالطريقة نفسها التي يفكر فيها علم الحيوان في الحيوانات. هنا، إن اتجاه وهدف ومجال سؤال وجود-الإنسان يتعين ويتحدد فقط من خلال سؤال الوجود. ووفقاً للخطاب المخفي للبداية، فإن الإنسان ينبغي أن يتم فهمه واستيعابه من خلال سياق سؤال الوجود ومنظوره، كموقع وموضع ومركز يتطلبه ويحتاجه الوجود من أجل أن

يفتح ويفض ويكشف نفسه. الإنسان هو بمثابة الموقع والموضع والمركز للانفتاح والكشف لذلك الذي يوجد هناك. إن الموجود فقط في هذه «الهناك» يتحقق وينجز ويكتمل. إذن، نقول: إن وجود الإنسان بالمعنى الصارم للكلمة هو «وجود-هناك-[في- العالم]». إن المنظور لفتح وفض وكشف الوجود ينبغي أن يترسخ ويتجذر في الأصل في ماهية الوجود-هناك-[في- العالم] وجوهره بحد ذاته كموقع وموضع ومركز لكشف وفض وتبدي وإفشاء الوجود.

إن مجمل النظرة الغربية للوجود، ومجمل التراث وطبقاً لذلك العلاقة مع الوجود التي مازالت تسود وتهيمن وتعم، كلها قد تم إيجازها تحت عنوان «الوجود والتفكير».

ولكن «الوجود والزمان» <Sein un Zeit> هو العنوان الذي لا يمكن بأي شكل من الأشكال أن يتساوى مع التمايزات والاختلافات الأربعة التي ناقشناها[أعلاه]. إنه يشير إلى اتجاه فريد للبحث ومختلف تماماً.

هنا «كلمة» زمان ليست مجرد بديل لـ «كلمة» تفكير؛ بل على الأصح، إن ماهية «الزمان» وجوهره، كلياً وبرمتها مموضعة ضمن سياق «سؤال الوجود»، تتحدد بشكلٍ أساسيٍ في جوانب أخرى مختلفة.

ولكن لماذا، تحديداً، كلمةً «الزمان»؟ لأن في بواكير الفلسفة الغربية كان الزمان في الواقع هو المنظور الذي يحكم عملية فتح وكشف وفض الوجود، على الرغم من أن هذا المنظور يظل مخفياً ومختبئاً-وكان ذلك محتماً. ولكن السؤال هنا هو: متى أصبح مصطلح (*ousia*) جوهرياً، والذي يعني الحضور الدائم، بمثابة المفهوم الأساسي للزمان، ما هو

الأساس المكشوف لكل من الثبات والدوام والحضور إن لم يكن الزمان؟ ولكن هذا الزمان يبقى بشكل أساسي غير متطور و(على أساس وفي منظور الطبيعة) غير قادر أن يتطور. لأنه حالما بدأت عملية التفكير في ماهية الزمان وجوهره، تحديداً مع نهاية الفلسفة الإغريقية مع أرسطو، كان يجب اعتبار الزمان بذاته كشيء، بطريقة ما، حاضر (*ousia tis*). بناءً على ذلك، فإن الزمان، يعتبر من وجهة نظر «الآن»، اللحظة الحقيقة. أما الماضي فهو ذلك الذي لم- يعد- مطلقاً-«الآن»، أما المستقبل فهو الذي لم يصبح بعد الآن. إن الوجود بمعنى ذلك الموجود هناك بالفعل ومسبقاً «حضور» يصبح بمثابة المنظور لتحديد وتعيين الزمان. لكن الزمان ليس هو المنظور، الذي على وجه التحديد، يتم اختياره لتأويل الوجود.

في مثل هذا النوع من التفكير لا أود الإشارة هنا إلى كتابي «الوجود والزمان» (*Sein und Zeit*)، ولكن أشير تحديداً وبدقة إلى المشكلة. إن المشكلة الحقيقة هي ما هو حجم ما لا نعرفه، وما هو حجم ما نعرفه، من حيث إننا نعرفه بشكلٍ حقيقي وأصيل، أعني كمشكلة، أي نعرفه فقط استفهاماً واستطلاعاً وتساؤلاً.

أن تعرف كيف تطرح السؤال يعني أن تعرف كيف تنتظر، حتى لو كلفك الأمر أن تنتظر الحياة كلها. ولكن في عصر لا يعتبر حقيقياً إلا ذلك الذي يذهب وينطلق بسرعة ويمكن أن تتشبث به وتقبض عليه بالكاد في كلتا يديك يُنظر إلى أو يعتبر التساؤل بمثابة «شيء بعيد عن الواقع»، وكشيء لا يدفع، منافعه لا يمكن أن تعد أو تحصى. لكن الشيء الأساسي هو ليس العدد؛ الشيء الأساسي هو الوقت الصحيح والمناسب، أي، اللحظة الصحيحة، والثبات والمواظبة والصبر والصلابة الصحيحة.

«لأنه» كما قال الشاعر هولدرلين «إن الله اليقظ المتبه يكره ويمقت النمو السريع الذي يزهر قبل الأوان».

«Aus dem Motivkreis der Titanen», Sämtliche Werke, 4,218

انتهى

Vorbemerkung

Die Schrift bringt den Text der vollständig ausgearbeiteten Vorlesung, die unter dem gleichen Titel im Sommersemester 1935 an der Universität Freiburg i. Br. gehalten wurde.

Das Gesprochene spricht nicht mehr im Gedruckten.
Zur Aushilfe sind *ohne inhaltliche Änderung* längere Sätze aufgelöst, der fortlaufende Text ist reicher gegliedert, Wiederholungen sind gestrichen, Versehen beseitigt, Ungenaues ist verdeutlicht.

Was in runden Klammern steht, ist gleichzeitig mit der Ausarbeitung geschrieben. Das in eckige Klammern Gesetzte enthält Bemerkungen, die in den folgenden J ahren eingefügt wurden.

Um recht zu bedenken, in welchem Sinne und a us welchem Grunde der Name «*Metaphysik*» im Titel der Vorlesung steht, muß der Leser zuvor ihren Gang mitvollzogen haben.

Vorbemerkung des Nachlaßverwalters zur fünften Auflage

Einige orthographische und Satzzeichenfehler wurden verbessert, wenige Verlesungen bei der Abschrift aus der Handschrift und geringfügige Fehler, z.T. von meinem Vater selbst noch in seinem Handexemplar vermerkt, wurden berichtigt. Zweifelsfälle sind an der Handschrift überprüft worden.

Hermann Heidegger

Inhalt

I. Die Grundfrage der Metaphysik 1
II. Zur Grammatik und Etymologie des Wortes «Sein»........ 40
III.DieFragenachdemWesendesSeins.................................57
IV.DieBeschränkungdesSeins...71
1. Sein und Werden...73
2. Sein und Schein...................... 75
3· Sein und Denken...88
4. Sein und Sollen...149

1. Auflage 1953
2. Auflage 1958
3. Auflage 1966
4. Auflage 1976
5. Auflage 1987

Die Deutsche Bibliothck-CIP-Einheitsaufnahme:
Heidegger, Martin:
Einführung in die Metaphysik I von Martin Heidegger.-
6. Aufl.-Tübingen: Niemeyer, 1998.
ISBN 3-484-70032-7

Gedruckt auf alterungsbestandigem Papier.
Druck: AZ Druck und Datentcchnik Gmbl I, Kempten
Einband: Buchbindcrei G. Lachenmaicr, Reudingen
4532

EINFÜHRUNG IN DIE METAPHYSIK

VON

MARTIN HEIDEGGER

Secste Auflage

MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN 1998

المحتويات

إهداء.. ٣
مدخل ٩
المقدمة ١٩
(١) السؤال الأساسي للميتافيزيقا: منسى الوجود- السؤال المُتَـيَّه .. ١٩
(٢) سؤال ماهية الوجود: تشغيل الميتافيزيقا........................ ٨١
(٣) تحديد الوجود وتقييده: موضعة الوجود........................ ١٠١
(٤) التمايزات الأربعة للوجود: مقارباتها وآفاقها.................... ١٠٥
(١) الوجود والصيرورة: خطاطات ومقولات
بارمنيدس وهيراقليطس ١٠٥
(٢) الوجود والظهور: دائرة الإمكانات الحاضرة في الوجود .. ١٠٨
(٣) الوجود والتفكير: حجم الرهانات الكبرى في
مواقع العمل الهايدغرية ١٢٤
(٤) الوجود والواجب: التمييز المتصاعد للوجود
المأزوم غير المتحقق بعد........................ ١٨٠
الخاتمة.. ١٨٤
ملاحظة استهلالية للطبعة الألمانية في عام ١٩٥٣ .... ١٩٣

النص ١٩٥
الفصل الأول: السؤال الأساسي للميتافيزيقا ١٩٥
الفصل الثاني: بحث في الجانب النحوي والإيتمولوجي
لكلمة «الوجود» ٢٧٣
(١) الجانب النحوي لكلمة (وجود) ٢٧٧
(٢) الجانب الإيتمولوجي لكلمة «الوجود» ٣٠٢
الفصل الثالث: سؤال ماهية الوجود وجوهره ٣١١
الفصل الرابع: تحديد الوجود وتقييده ٣٤١
(١) الوجود والصيرورة ٣٤٥
(٢) الوجود والظهور ٣٤٩
(٣) الوجود والتفكير ٣٧٧
(٤) الوجود والواجب ٥٠١

إنّ ما هو عديم الجدوى أو النفع يظل مع ذلك ذا قوة، ربما هي القوة الوحيدة الحقيقية. إن ما ليس له صدى مباشر في مسيرة الحياة اليومية يمكن أن يرتبط بشكلٍ وثيقٍ بعملية التطور التاريخي العميق للأمة، بل يمكن له حتى أن يتوقع خطوات هذا التطور. إن ما هو في غير أوانه أو سابقاً له سوف يكون له زمانه الخاص به. هذه هي بالضبط حقيقة الفلسفة. بناءً على ذلك، ليس هنالك من طريقة نحدد من خلالها ما هي مهمة الفلسفة بالضبط؟ وعليه لا نستطيع أن نحدد ما يجب أن نتوقعه منها. ففي كل مرحلة من مراحلها، وفي كل خطوة من خطوات تطورها تحمل معها قانونها الخاص. إن كل ما يمكن أن يقال بصدد الفلسفة هو: ما الشيء الذي لا تستطيع أن تكونه أو الشيء الذي لاتستطيع أن تنجزه. فكل التساؤلات الفلسفية الأساسية والأصيلة، هي في الحقيقة، تساؤلات في غير أوانها، وذلك يرجع إما لأن الفلسفة بطبيعتها دائماً تسبق زمانها، وإما لأنها تربط الحاضر بماضيه كما كان شأنها دوماً. إن الفلسفة تبقى على الدوام نوعاً من المعرفة ليس لأنها لا تتكيف مع العصر الراهن فقط ولكن أيضاً، وعلى العكس، لأنها تفرض مقاييسها على عصرها.

ISBN 978-614-432-152-2

